

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

62

JULIO-DICIEMBRE 2021



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 62

JULIO-DICIEMBRE 2021

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

EQUIPO EDITORIAL

Editora

Élodie Dupey García
edupeygarcia@gmail.com

Editora asociada

Berenice Alcántara Rojas

Asistente de la editora

Omar Tapia Aguilar

Asistente de la revista

Jesús López del Río

Editora técnica

Lorena Piloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Israel Rodríguez

Corrección de textos en inglés

Debra Nagao

Composición de forro

Natzi Vilchis

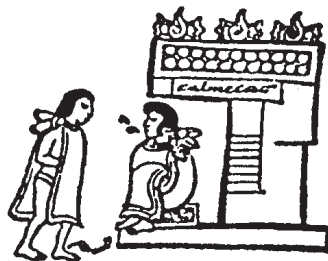
Revista incluida en los siguientes servicios de información: Latindex, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Biblat, Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodicals Index (HAPI), Dialnet.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2021. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 62, julio-diciembre 2021, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México, correo electrónico: nahuatl@unam.mx. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Certificado de licitud de título: 10480. Certificado de licitud de contenido: 7394. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, Avenida del IMAN 5, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 3 de diciembre de 2021 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Precio por ejemplar \$320.00; 30.00 USD, más gastos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Área de Ventas y Promoción Editorial +52 555622-7515 / libriih@unam.mx / www.historicas.com.mx.

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Cultura Náhuatl* se encuentran disponibles en acceso abierto en <https://nahuatl.historicas.unam.mx> bajo una licencia creative commons Atribución-No comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), a menos que se especifique otra licencia, pues cada documento digital incluido en la revista puede tener definido su propio licenciamiento.

ESTUDIOS DE CULTURA NA HUAN



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 62, JULIO-DICIEMBRE 2021

Estudios de Cultura Náhuatl es una revista científica del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México de publicación semestral: enero-junio, julio-diciembre.

Difunde investigaciones en español, inglés o francés sobre la lengua y la cultura de los pueblos de habla náhuatl de ayer y hoy. Específicamente, publica artículos de investigación y traducciones críticas de documentos nahuas, así como reseñas y comentarios sobre la literatura académica más relevante en el área.

Los trabajos que incluye pertenecen, por lo general, a los campos de las ciencias históricas y antropológicas, si bien admite también escritos con otras orientaciones disciplinarias que aporten nuevos conocimientos sobre los pueblos nahuas y su cultura. Los trabajos producto de investigación se someten a un riguroso proceso de arbitraje, bajo el sistema de doble ciego, en el que participan especialistas de reconocido prestigio, tanto del ámbito nacional como internacional.

La revista goza de proyección internacional y se dirige a investigadores, docentes y estudiantes de educación superior, así como a público general interesado en la lengua y la cultura de los pueblos nahuas.

Estudios de Cultura Náhuatl es una publicación en acceso abierto que no cobra tarifas de publicación (o APC). Sus contenidos se encuentran disponibles en forma impresa y en versión digital, en formato PDF.

Estudios de Cultura Náhuatl is a biannual scientific journal of the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México published in January–June, July–December issues.

It spreads awareness of research in Spanish, English, or French on the language and culture of Nahuatl-speaking peoples of the past and present. Specifically, it publishes research articles and critical translations of Nahua documents, as well as reviews and commentaries on the most relevant academic literature in the field.

It includes works that generally pertain to the fields of the historical and anthropological sciences, although it also accepts texts with other disciplinary orientations that make new contributions to knowledge of Nahua peoples and their culture. Research articles are submitted to a rigorous double-blind peer review process, involving the participation of experts of renowned prestige, both in Mexico and internationally.

The journal has an international readership and is addressed to researchers, higher education instructors and students, as well as the general public interested in the language and culture of Nahua peoples.

Estudios de Cultura Náhuatl is an open-access journal that does not charge a publication fee (or APC). Its contents are available in print and digitally in PDF format.

Consejo Editorial, 2020-2023

Clementina Battcock,
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Estudios Históricos, México

Karen Dakin
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, México

Danièle Dehouve
Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, París,
Francia

Davide Domenici
Università di Bologna, Bologna, Italia

Carlos González González
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Museo del Templo Mayor, México

Patrick Lesbre
Université Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

David Lorente Fernández
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Etnología y Antropología Social,
México

Barbara E. Mundy
Fordham University, Nueva York, Estados Unidos

Guilhem Olivier
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México

Caterina Luigia Pizzigoni
Columbia University. Department of History, Nueva York, Estados Unidos

John F. Schwaller
State University of New York, Albany, Estados Unidos

Leopoldo Valiñas Coalla
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México

Editores fundadores

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; Berenice Alcántara Rojas; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Leonardo López Luján; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máynez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 62, JULIO-DICIEMBRE 2021

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

SUMARIO

TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 62

Élodie Dupey García y Berenice Alcántara Rojas 9-11

EN PORTADA / ON THE COVER

Motivos botánicos y estilizados en dos adornos del *Códice Florentino*
Harper Dine 13

HOMENAJE A VÍCTOR MANUEL CASTILLO FARRERAS

Obituario

Alfredo López Austin 15-17

Víctor M. Castillo Farreras. Recapacitar y profundizar en la historia
Salvador Rueda 19-37

Bibliografía de Víctor Manuel Castillo Farreras
Guilhem Olivier 39-42

ARTÍCULOS / ARTICLES

Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista
de términos técnicos para el análisis de sus deletreos
*Functional Description of Nahuatl Hieroglyphic Writing and a List
of Technical Terms for the Analysis of Its Spellings*
Albert Davletshin 43-93

Pelo de coyote y flecha de pedernal. Transformaciones de los <i>ixiptla</i> de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar <i>Coyote Hair and Flint Arrow. Transformations of the Amaranth Ixiptla of Huitzilopochtli in the Solar Year Festivals</i> Elena Mazzetto	95-141
Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso <i>New Reflections on the Fusion Process of the Mexica Gods: Chalchiuhtlicue, a Case Study</i> Fiona Pugliese	143-186
Floral Paradise between Pages. Analyzing Botanical Decorations in the <i>Florentine Codex</i> <i>Un paraíso floral entre páginas. Análisis de las decoraciones botánicas en el Códice Florentino</i> Harper Dine	187-235
Dos intelectuales nahuas y la Constitución española de 1812. Soberanía popular y participación política indígena en la Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX <i>Two Nahua Intellectuals and the Spanish Constitution of 1812. Popular Sovereignty and Indigenous Political Participation in the First Half of Nineteenth-Century Mexico City</i> Argelia Segovia Liga	237-266

**ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS
STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION OF NAHUA DOCUMENTS**

Traducción de la <i>Doctrina cristiana</i> en imágenes y en lengua náhuatl de Felipe de Santiago y Cruz (1719) <i>Translation of the Nahuatl and Pictorial Doctrina Cristiana by Felipe de Santiago y Cruz (1719)</i> Bérénice Gaillemin	267-332
Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562. Segunda parte <i>Notes on the Events of the Mexican Nation from 1243 to 1562. Part Two</i> Librado Silva Galeana e Ignacio Silva Cruz	333-358

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS
BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

La práctica social de los nahuas expresada en su lengua. Sobre Víctor Manuel Castillo Farreras, <i>La práctica social en el lenguaje de los nahuas</i> Rodrigo Martínez Baracs	359-369
Vera Tiesler and Andrew K. Scherer, eds. <i>Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice</i> Karl A. Taube	370-375
Lisa Sousa. <i>The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico</i> Louise M. Burkhart	376-383
Stefan Heep. <i>How Did the “White” God Come to Mexico? Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl</i> Andrea Martínez Baracs	384-396
Valeria Bellomia. <i>Ascoltare un osso umano. L'omichicahuaztli dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo</i> Alejandro Véliz Ruiz Esparza	397-406
Normas editoriales / Policies	407-420
Código de ética / Code of Ethics	421-428

Volumen 62

En esta nueva entrega, *Estudios de Cultura Náhuatl* rinde un emotivo homenaje al doctor Víctor Manuel Castillo Farreras, fallecido el 14 de marzo de 2021. El Maestro Castillo, como muchos lo conocían en la UNAM, fue un pilar de los estudios sobre el pasado prehispánico de México y de la lengua náhuatl en nuestra institución, así como uno de los editores de esta revista en los primeros años de su existencia. Presentamos su obituario redactado por Alfredo López Austin, una bibliografía actualizada de sus obras preparada por Guilhem Olivier y una entrevista que le hiciera Salvador Rueda en los años 1990. Nuestra sección final de reseñas incluye también una presentación de su último libro, *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*, a cargo de Rodrigo Martínez Baracs, quien nos brinda interesantes reflexiones sobre este trabajo de madurez, pero también sobre la obra global de Víctor Castillo. En la preparación de este homenaje, agradecemos profundamente el apoyo recibido de los miembros de nuestro Consejo Editorial, Guilhem Olivier y Clementina Battcock.

La sección de artículos del volumen 62 se inscribe en nuestra tradición —reafirmada en los sesenta años de existencia de *Estudios de Cultura Náhuatl*— de apertura y vanguardia en el diálogo académico sobre cuestiones cruciales para el conocimiento de las sociedades indígenas de Mesoamérica y en particular de la cultura náhuatl. Así, después de aportes que han aparecido en los números 58 y 61, nos entusiasma seguir publicando los últimos avances de los estudios sobre la escritura náhuatl, con un artículo de Albert Davletshin titulado “Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletres”. En el campo de la religión náhuatl prehispánica, dos artículos de este volumen constituyen, a su vez, importantes contribuciones a las discusiones sobre la noción de *ixiptla* y el fenómeno de fusión de las entidades divinas. En efecto, Elena Mazzetto presenta el trabajo “Pelo de coyote y flecha de pedernal. Transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar”, en tanto que Fiona Pugliese, joven investigadora

cuyos primeros resultados da a conocer *Estudios de Cultura Náhuatl*, nos ofrece el artículo “Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso”.

Por otro lado, como parte de los debates en torno a la confluencia de la estética náhuatl con el arte europeo durante el periodo novohispano, Harper Dine nos brinda el artículo “Floral Paradise between Pages: Analyzing Botanical Decorations in the *Florentine Codex*”, que profundiza en el examen de las decoraciones, en especial de corte fitomorfo, que pululan en los folios del *Códice Florentino*, las cuales coinciden con flores y frutas significativas en las tradiciones religiosas indígenas y cristianas y convierten el códice en un paraíso floral. Otra notable aportación de este número es el artículo de Argelia Segovia Liga, “Dos intelectuales nahuas y la Constitución española de 1812. Soberanía popular y participación política indígena en la Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX”, donde analiza cómo un artista y un abogado indígenas experimentaron los cambios de su tiempo y respondieron a ellos, ya durante la etapa del México independiente.

En nuestra sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas” aparecen dos trabajos. El primero se lo debemos a Bérénice Gaillemin, quien se ha abocado durante muchos años al estudio de los catecismos pictográficos y quien ha analizado los signos que en ellos aparecen como una escritura secundaria, que deriva de textos previamente codificados y muchos de ellos impresos. Precisamente, en su contribución, “Traducción de la *Doctrina cristiana* en imágenes y en lengua náhuatl de Felipe de Santiago y Cruz (1719)”, nos ofrece la transcripción y traducción de la glosa en lengua náhuatl de uno de estos catecismos, identificando dos ediciones distintas de catecismos de fray Alonso de Molina como su fuente más directa. Por su parte, Ignacio Silva Cruz trae para nosotros el trabajo “Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562. Segunda parte”, traducción de una importante fuente en lengua náhuatl del siglo XVI que comenzara a preparar su padre, el reconocido nahuatlahto Librado Silva Galeana, y de la cual saliera una primera entrega en el volumen 27 de nuestra revista. Sirva este trabajo también como un homenaje a este notable traductor y colaborador de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Además de incluir una reseña del último libro de Víctor Castillo publicado por la UNAM, nuestra sección de reseñas y comentarios bibliográficos presenta opiniones y reflexiones de connotados especialistas sobre publicaciones aparecidas recientemente en editoriales internacionales y dedicadas

a las culturas náhuatl y mesoamericanas, sus construcciones sociales y míticas, sus bienes y sus prácticas culturales. Karl A. Taube reseña así la obra coordinada por Vera Tiesler y Andrew K. Scherer, *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice* publicada en 2018 por Dumbarton Oaks, mientras que Louise M. Burkhart analiza el libro de Lisa Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, publicado en 2017 por Stanford University Press. Por su parte, Andrea Martínez Baracs realiza una cuidadosa revisión del trabajo *How Did the "White" God Come to Mexico? Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl* que debemos a Stefan Heep (2019). Finalmente, Alejandro Véliz Ruiz Esparza nos desvela las múltiples facetas del libro *Ascoltare un osso umano. L'omichicahuaztli dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo* que Valeria Bellomia dio a conocer el año pasado.

ÉLODIE DUPEY GARCÍA Y BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
Ciudad de México, junio 2021

Motivos botánicos y estilizados en dos adornos del *Códice Florentino*

Detalle del folio 164r, apéndice del libro 2; detalle del folio 159v, libro 2. *Códice Florentino*, Ms. Med. Palat. 218, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia.

Estos dos adornos son muestra de la variedad de estilos empleados por los artistas que decoraron las páginas del *Códice Florentino* y una ventana hacia sus fuentes de inspiración y sus distintas capas de significado. La primera es una decoración botánica e incluye flores rojas; dos abiertas y un capullo no completamente florecido. El uso del color y la representación de los cálices y las hojas palmadas, en un suave degradado del verde al rojo, distinguen este adorno de las volutas más estilizadas. Esta especie de flor roja, generalmente representada de perfil y con tres pétalos, aparece en varias decoraciones a lo largo del *Códice*. Nótese también el uso de un degradado del mismo pigmento rojo, con contorno apenas visible, para representar los pétalos arrollados del capullo. Otro aspecto notable es el uso de líneas sencillas, sin pigmento, para representar los tallos de las flores; una estilización usada en un subconjunto de decoraciones botánicas. Esta decoración acompaña una lista de los edificios del Templo Mayor de Tenochtitlan. De hecho, la mayoría de las decoraciones botánicas pintadas se encuentran en los libros 1 y 2 del *Florentino*. La segunda decoración es una voluta multicolor. La voluta consiste en motivos de hojas de acanto pintadas de varios colores. Los artistas usaron un diseño similar para representar un mosaico de plumas, por lo que es posible que algunas de las volutas multicolores vistas en el *Códice* evoquen la textura de las plumas. Aquí, algunas de las hojas están de perfil y otras desplegadas. El borde roto del peciolo a la izquierda es un recuerdo de lo botánico en una imagen por demás estilizada. La decoración se encuentra en un capítulo que trata de las celebraciones o fiestas para el dios Ixcozauhqui.



Fotografía: Manuel Pérez Rivas, 4 de diciembre de 2008

HOMENAJE A VÍCTOR MANUEL CASTILLO FARRERAS

Obituario*

Cenceño. Con un calificativo que quiere abarcar su imagen desde la primera impresión hasta el contumaz trato cotidiano; que incluye el trato mismo, enfrentándose al carácter; que invade el intelecto lúcido, la moral estricta, la determinación recia, Víctor fue cenceño. Cenceño lo fue de hueso, de nervio, con voz de palabra parca o ni siquiera pronunciada (como rugido), de paso calmo (como pensado), de humo de tabaco, de ropa igual, día tras igual día. Tal vez en soledad fuera locuaz; pero lo imagino sumergido en reflexiones duras, también cenceñas, con frecuencia ásperas y dolorosas. Temprano trazó su vida con la escuadra de un dibujante; siguió la línea con realización en cada punto, sin meta, porque la recta tiende al infinito.

En los distantes años sesenta iniciamos una relación de amistad fincada en el contexto del trabajo: Víctor y yo nos conocimos en el Instituto Indigenista Interamericano, y una de nuestras funciones comunes fue la edición de la revista de dicho organismo. No éramos ya demasiado jóvenes. Yo andaba cercano a los treinta años y Víctor hacía poco los había cumplido. Pronto advertimos que coincidíamos en nuestro gran interés por el mundo indígena, por nuestra dedicación al estudio de la lengua náhuatl y por nuestra inclinación al dibujo, arte en el que Víctor era ya un diestro ejecutante y yo —como hoy— un entusiasta y mediocre aficionado. El ambiente de la oficina se prestaba al desarrollo de nuestras inclinaciones; eran largas las pláticas que sosteníamos, por una parte, con el antropólogo Alfonso Villa Rojas y, por otra, en sus frecuentes visitas, con el gran dibujante Alberto Beltrán. Ambos estábamos casados —yo ya era padre de dos muchachos— y la amistad que iniciaron nuestras respectivas esposas, Lucha y Martha, robusteció la relación familiar, sobre todo al propiciar habituales viajes a zonas arqueológicas.

* Este obituario se publicó originalmente en la página web H-México (<http://www.h-mexico.unam.mx/node/25524>). Agradecemos tanto a Alfredo López Austin como a Alfredo Ávila permitirnos presentarlo también en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Con el cambio de dirección en el Instituto Indigenista Interamericano, salimos de aquel organismo. El director saliente, Miguel León-Portilla, propició que continuáramos siendo compañeros de trabajo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Nuestra situación, que había sido favorable, mejoró con nuestra pertenencia a la Universidad: allí seguimos editando, durante varios años, la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* y los libros publicados bajo el sello del Instituto; intensificamos nuestra dedicación a la lengua náhuatl; investigamos en temas históricos de la antigüedad indígena, y ejercitamos la docencia. Dicha época estableció los cimientos de nuestras respectivas formaciones intelectuales. En la UNAM nuestro breve equipo había adquirido un miembro más: Josefina García Quintana. También nahuatlata, Josefina compartía plenamente nuestras aficiones, y una intensa interrelación nos impulsó a preparar conjuntamente a jóvenes estudiantes en el conocimiento lingüístico, que a nuestro juicio era indispensable para penetrar en la cultura y la historia antiguas.

El equipo advertía una carencia en los estudios de nuestro medio. Sentíamos que la filosofía de la historia requería de una aproximación entre filósofos e historiadores. Pareciera que los discursos no eran suficientemente comunes desde ambas perspectivas. Creímos pertinente convocar a algunos filósofos interesados para robustecer un diálogo de aproximación. Todo esto era informal, sin reconocimiento laboral ni académico, lo que permitía actuar con absoluta libertad. Acudieron a nuestro llamado filósofos y antropólogos, con quienes integramos un equipo de discusión. Pertenecieron al grupo, entre otros, Carlos Pereyra Boldrini, José Luis Balcárcel, Francisco Javier Guerrero Mendoza y Gabriel Vargas Lozano. Considero que ningún otro grupo, de los varios que creamos a lo largo de nuestra vida universitaria, nos fue tan fructífero como éste. La diversidad de enfoques empíricos, de particulares formas de investigación, de formación filosófica, se debatía con libertad en la coincidencia única de que todos lo hacíamos desde un amplio enfoque materialista.

Transcurrieron los años, y el pequeño equipo mantuvo su unión en torno a una constante actividad académica. Llegó 1977, con su intensa lucha sindicalista universitaria. Víctor, Josefina y yo habíamos optado por la vía sindical. Nuestra posición interna en el Instituto se tambaleó: éramos los únicos tres sindicalizados, y defendimos con firmeza nuestros derechos laborales. Obviamente, nuestra posición política daba al traste con aquel ambiente académico propicio que habíamos tardado tanto tiempo en cons-

truir. Optamos por salir del Instituto para refugiarnos en otra dependencia universitaria de pensamiento más plural. Para ello debíamos contar con la aprobación de dos directores: el del Instituto de Investigaciones Históricas y el del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Con el segundo no había obstáculo, pues estaba dispuesto a recibir al equipo completo de nahuatlato. El de Históricas, en cambio, usando de un arbitrio que no necesitaba justificarse ni académica ni laboralmente, decidió romper la unidad del equipo y determinó que el remedio contra la rebeldía era separarnos para que sólo uno de nosotros emigrara a Antropológicas. Así decidió que el prescindible era yo.

Aquella separación fue un golpe duro. Cada uno de nosotros se concentró en sus temáticas propias, ya sin el recurso del diálogo cotidiano. Los caminos profesionales se dividieron. Víctor, año tras año, fue profundizando sus conocimientos en la lengua náhuatl como vía de comprensión de la historia, la organización sociopolítica y la cultura de los antiguos nahuas. Para ello ahondó en la minuciosa y puntual traducción de los antiguos textos de los siglos XVI y XVII. Su historiador preferido fue, sin duda, Domingo Francisco de San Antón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, prolífico autor cuya obra proporciona abundante información de la vida política de los distintos pueblos nahuas del Posclásico Tardío. Con su absoluta entrega al estudio, Víctor alcanzó a ser un arquetipo del gran sabio que puntualmente llega día con día a su cubículo para sumergirse en una plática virtual con el remoto pasado, manejando, como nadie, los vericuetos gramaticales, los modismos, los significados profundos de una lengua distante. Apartado de la deslumbrante luz de los reflectores, de viajes y reuniones académicas, pendiente siempre de la total realización cotidiana, vivió plenamente el proyecto que hizo para sí con temprano trazo.

Ni las concepciones de Víctor ni las mías me permiten hoy hablar de su descanso eterno. Ni Víctor sería él mismo en el descanso.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

HOMENAJE A VÍCTOR MANUEL CASTILLO FARRERAS

Víctor M. Castillo Farreras
Recapacitar y profundizar en la historia*

Soy del sur de Campeche, de Matamoros, campechano de corazón y defecho por naturalización. Viví en Campeche hasta terminar mis estudios de primaria. Después estuve tres años en Coatzacoalcos, donde no estudié por problemas de economía familiar. Luego vine al Distrito Federal; entré a la secundaria, estudié en Iniciación Universitaria en la Preparatoria 3, que estaba en la calle Licenciado Verdad. De allí pasé a la Preparatoria 2, en San Ildefonso.

Vocaciones escondidas

En la preparatoria tenía uno que escoger el área a seguir. Yo opté por el área de ingeniería. Sí, es que siempre me atrajeron las matemáticas; fui de los mejores alumnos de esa materia en la secundaria y en la preparatoria. Hice el bachillerato en ingeniería pero, ni modo, he aquí que de repente me di cuenta de que no era eso lo que en verdad me llamaba la atención, sino la arquitectura, cuyo plan era un tanto diferente al de ingeniería. Como no tenía urgencias me metí a pagar un año más para esta área, es decir, para cubrir materias como francés, dibujo y modelado, que recuerdo haberla pagado de modo extraordinario, con muchachitos, porque jamás la había llevado.

Después de esto pasé a la entonces Escuela de Arquitectura; estuve dos años allí pero empezaron los problemas derivados de la economía. Yo trabajaba en la Secretaría de Comunicaciones como dibujante proyectista. En Arquitectura había un curso llamado composición, que implicaba unos concursos o “repentinias”: exámenes sorpresa, en el momento que fuera

* Esta entrevista al doctor Castillo Farreras fue realizada y editada por Salvador Rueda y se publicó originalmente en *Historia e historias. Cincuenta años de vida académica del Instituto de Investigaciones Históricas*, edición de Laura Espejel, Alicia Olivera y Salvador Rueda, p. 217–28. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

y a la hora que fuera, y obviamente a mí no me daban permiso en el trabajo para asistir a esos eventos. Entonces sentí que estaba haciéndome tonto y empecé a ver qué posibilidades tendría en otro lado. Curioso, pero por entonces estaban de moda los arquitectos metidos en arqueología; conocía algunos de sus trabajos y opté por entrar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, precisamente en arqueología, en los años cincuenta, con la última generación que estuvo en Moneda 13. Pero, ni modo, otra vez las cuestiones económicas fueron problema: los estudiantes tenían que salir de prácticas anuales, al final del año, y por mi situación no pude ir a la primera práctica... ni a la segunda. Sentí nuevamente que estaba haciéndole al tonto, porque un arqueólogo sin trabajo de campo no tiene sentido. Entonces apareció ante mí la Facultad de Filosofía y Letras y con ella la posibilidad de estudiar la historia antigua, que al fin y al cabo era el mismo asunto anterior, y que existía un convenio que permitía hacer el cambio de una escuela a otra. Me pasé, pues a Filosofía, a la UNAM, y aquí estoy.

El camino por el que encontré mi vocación fue largo y, sólo aparentemente, sin ilación: de las matemáticas, por así decirlo, pasé con gusto al dibujo y la composición en Arquitectura, y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), un tanto obligadamente, descubrí que lo que más me atraía era la historia, y en especial la historia antigua.

Primeros contactos con el pasado

Recuerdo que en Campeche nos enseñaban una historia muy regional, muy particular, similar a la archinacionalista que aquí se imparte en las primarias: no había estado más grande, más limpio y más culto que Campeche y, sobre todo, la ciudad, con su historia de piratas, sus torres de catedral, su Cristo negro, toda ella entre el mar y la sierra (porque existe una Sierra Alta y una Sierra Baja, aunque cualquiera que vaya de aquí diga que no vio más que cerros). Hoy hago chunga de ello, pero la sola mención de Campeche me impulsa a ponerme de pie.

No tuve inclinación especial por el pasado de los mayas, a pesar de que su idioma y muchas de sus costumbres los conocí y viví naturalmente. Mi más grande relación con la práctica de la historia fue un 7 de agosto, cuando en la XEA, *La voz de las murallas de Campeche*, fui seleccionado para decir ante el micrófono: “Campeche es libre gracias a don Pablo García”, y punto.

Aparte de esto, como escolar frecuentaba el Museo de Arqueología y allí llegué a ver a Román Piña Chan, muy joven, dibujando algunas piezas de los antiguos mayas. Esto fue todo.

¿De dónde viene la vocación? Yo diría que del medio donde se vive, de la gente con la que se convive, del tipo de relaciones que uno tiene. Lo que sí puedo asegurar es que estudié en el turno nocturno de la preparatoria, con gente mayor que yo, que tenían hijos pero también responsabilidad para el estudio, y que allí sentí la necesidad del trabajo serio, responsable. Posteriormente debió influir en mí el círculo de amigos de mi hermano José, entre los que estaban Fernando Anaya Monroy, Vicente T. Mendoza, Gabriel Mohedano y, más tarde, Demetrio Sodi, Miguel León-Portilla, Ernesto de la Torre, Ernesto Lomoiné, Rosa Carreón. A todos ellos los conocí cuando aún estaba en la Escuela Nacional de Antropología.

Cuando ingresé a la ENAH, allá en Moneda 13, me sucedió algo curioso: a los pocos días sentí una atmósfera pesada, algo así como *smog*. Había algo que percibía y que no lograba definir. Poco a poco, al cabo de cierto tiempo, empecé a notar que ya no existía esa atmósfera extraña que tanto me preocupaba al principio, y fue entonces que pude definirla: era un ambiente académico muy peculiar, producto de un entusiasmo juvenil sobrevaluado. Y es que por entonces las carreras impartidas en la ENAH comenzaban todas por un tronco común: todo mundo, fuera a lingüística o arqueología, fuera a lo que fuera, llevaba las mismas materias generales, además de un idioma moderno y uno indígena; luego seguían las especialidades. Así pues, dejé de notar aquel ambiente porque, al igual que todos, sabía, o creía saber, algo de todo: desde identificar un hueso o un tipo de tierra hasta el glifo de Cuauhtémoc. No obstante, debo decir que mi paso por la ENAH fue muy provechoso para mi siguiente etapa.

Cuando llegué a la Facultad de Filosofía y Letras noté un ambiente distinto, más sencillo, más apegado a nuestro mundo. Tal vez sentí esto porque los estudiantes provenían, en su mayoría, de escuelas universitarias como las que yo tuve. Esto sucedió a principios de los sesenta, en el Colegio de Historia, cuando aún los novatos podíamos llevar clases con renombrados maestros (aún no se producían los excelentes, los de frontera o de punta): O’Gorman en Filosofía de la Historia o La Invención de América; Wenceslao Roces en Roma y Materialismo Histórico; León-Portilla en Cultura Náhuatl; Justino Fernández en Arte; José Miranda, Carlos Martínez Marín, Martín Quirarte y Jorge Gurría en Historiografía, y otros más que realmente lo hacían a uno pensar y ver las cosas con mayor detenimiento.

Caminar hacia la historia antigua de México

Debo regresar a mis tiempos en la ENAH para decir que también allí tuve maestros reconocidos por su exposición y sus trabajos, entre los cuales recuerdo a Calixta Guiteras, preciosa en lo físico y lo intelectual; a estimables maestras como Barbro Dahlgren y Johanna Faulhaber; a José Luis Lorenzo y a Jorge A. Vivó, adustos y profundos; al siempre afable y preciso Moisés Romero, o a Francisco de la Maza, con quien gozamos el arte colonial, en vivo y a todo color. Fue a través de ellos que pude tener una visión de la antropología en general y, más que nada, un gran interés por la historia antigua de México.

Ya he dicho que mientras estudiaba en la ENAH seguía trabajando como proyectista en la SCOP, pero al poco tiempo de estar en la Facultad de Filosofía ingresé al Instituto Indigenista Interamericano, cuyo director era Miguel León-Portilla, y Alfredo López Austin el secretario. Estuve en el Indigenista hasta 1970, y la experiencia adquirida en él fue también formativa. Entré para apoyar el trabajo editorial que por entonces correspondía al secretario y entre los dos nos encargamos de la revista *América Indígena*, del *Anuario Indigenista* y de las ediciones especiales. Algún tiempo después, cuando Gonzalo Aguirre Beltrán fue nombrado director del Interamericano, Demetrio Sodi quedó como secretario, Alfonso Villa Rojas como jefe del Departamento de Antropología, y yo como subsecretario encargado de las ediciones.

El trabajo del Instituto exigía mucha dedicación, pero también nos permitía intercambiar experiencias a la hora de la comida, del café o en cualquier momento. Y hubo ocasiones en las que todos nos sentábamos sólo a conversar. El doctor Aguirre, tan serio, aparentemente hosco, era en realidad ameno y claro en su plática, y ni qué decir del profesor Villa Rojas, ágil y agudo en sus comentarios, secundado por Demetrio Sodi. Gente de fuera, como por ejemplo Ángel Palerm o Guillermo Bonfil, de repente se unía al grupo. También fue en el Instituto donde tuve la oportunidad de platicar con el doctor [Mauricio] Swadesh, cuando preparaba su libro sobre los mil elementos del náhuatl, y con la maestra [Barbro] Dahlgren, cuando estuvo en el rescate del museo que allí había. En fin, fueron cinco años que acabaron pronto pero que me dieron mucho.

Ya como editor de las publicaciones del Indigenista tenía que leer los originales de antropólogos de distintos países de América, entender sus contenidos para cambiar una palabra o aclarar una idea del autor, mandarlos a la imprenta y corregir pruebas. Así de simple era mi trabajo, pero aprendí

mucho. Además de esto, escribía reseñas y sumarios para *América Indígena* y empecé la investigación sobre el bisiesto que más tarde cuajaría aquí en Históricas. Nos dábamos tiempo para eso, a pesar de que éramos pocos los que trabajábamos en el Indigenista y de que eran muchas las publicaciones.

Mi primer artículo publicado apareció en *América Indígena*; fue en 1966, a propósito del cuarto centenario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas. León-Portilla me pidió hacer una especie de trabajo apologético, un resumen sencillo, atractivo y didáctico de la obra de Las Casas. La idea era buena: publicar un folleto y repartirlo, sobre todo en Chiapas. Me sentí el [Gregorio] Torres Quintero que había leído en primaria, sacando frases de esto y aquello, buscando relaciones, fijando consecuencias. Pero finalmente no resultó lo que se había pensado: no se hizo cuaderno, no se distribuyó y sólo quedó como artículo, más corriente que común, en *América Indígena*. Pero con eso comencé.

Idea del mundo

El círculo de amigos que yo frecuentaba antes de entrar a la Facultad iba por el lado del materialismo histórico y con ellos participaba en discusiones, no exclusivamente sobre los puntos de vista de Marx, sino también de otros filósofos que ellos conocían más que yo. Sus argumentos chocaban y sus posiciones eran irreductibles. Después escuché y vi cosas similares en la Facultad. Aquí parecían contraponerse las enseñanzas de Edmundo O’Gorman y las de Wenceslao Roces, pero yo las tomé como necesarias para mejor entender unas frente a las otras. En el caso de O’Gorman, siento que es un historiador que cala hondo en la gente, que la entusiasma al hacerle ver la necesidad de explicar el pasado, que la historia no es para aplaudir o regañar a los muertos, sino para entenderlos. Don Wenceslao Roces era igualmente entusiasta, pero eran otras sus premisas. En su seminario de materialismo histórico, más que de fundamentos puramente teóricos, trataba de su aplicación práctica en sociedades concretas. No aceptaba mucha gente; éramos unos cuantos los participantes (entre ellos Enrique Semo, que desde entonces nos conocemos), y se suponía que íbamos todos muy dispuestos al trabajo académico. Roces exponía sobre algún tema, con un rigor ya poco usual, y cada uno debía estudiarlo por su cuenta, encontrar problemas y discutirlos en clase.

Con Roces llevé también historia de Roma, y era allí en donde se descubriría al gran maestro, al gran expositor que fue. Aparte del atractivo implícito en la historia romana, importaba ver el modo en que un historiador, Roces, desarrollaba el tema, con gran pasión, pero también con la objetividad que siempre mantuvo en su vida. Desde entonces fue para mí el mejor y más querido maestro de historia antigua que haya tenido.

Sin embargo, no parece haber influencia alguna de Roces en mis trabajos; tampoco parece haberla del materialismo, a pesar de que siempre he dicho que la teoría de Marx es indispensable para todo historiador, sobre todo para analizar y entender los procesos de la historia antigua. Estoy convencido de ello. Creo que haber entendido a Marx, pero también lo que él mismo pensaba de los “marxistas” de su tiempo (similares a los muchos que lo fueron hasta la desaparición de la URSS), aquellos que simplemente lo seguían, invocando su autoridad y repitiendo algunas de sus frases. Siempre tomo su teoría como un medio sumamente útil para mis trabajos de investigación o en la docencia, pero no tengo por qué pregonar que me apoyo en Marx, simplemente porque yo soy yo y no él quien la aplica, para mal o para bien. De hecho, en mi libro sobre la estructura de la sociedad mexicana sólo registro una cita de Lenin y pongo a Marx en la bibliografía. Hay quienes leen ese libro y piensan que soy antimarxista, y qué bueno, en los hechos lo soy, pero no contrario a Marx.

Estructura económica de la sociedad mexicana

Este libro es simple y llanamente la reproducción de un trabajo de [Friedrich] Katz, de otro de López Austin y de uno más de Manuel Moreno. Con esto quiero decir que, en lo que toca a la investigación propiamente dicha, no hay gran cosa; yo no agrego sino una que otra cosilla acerca de la esclavitud y de las relaciones de propiedad, y ya, nada más. Lo que traté de hacer fue, a partir del concepto de Marx sobre formación social, rehacer, conjuntar, arreglar muchas de las ideas que ya estaban vertidas.

Pero ese libro no es, en realidad, una copia de los otros. Como en todo proceso, lo ya hecho lo rehíce y conformé, de manera tal que resultó algo propio y, hasta cierto punto, novedoso, más que nada por su intención crítica. Por ejemplo, refiriéndome a quienes aseguraban que en el México prehispánico hubo clases sociales, no invoqué a Lenin —un nombre que asustaba, que parecía referir al diablo—, pero sí transcribí su definición, y lo hice tan

sólo con la intención de mostrar la existencia de otros estudios para afirmar o negar aquel supuesto, ya que a la postre acabé negando la pertinencia de esa definición para el México antiguo. No me interesaba que hubiera habido o no clases sociales, sino que se pensara en ello, que antes de afirmar que las hubo debía plantearse el problema, analizarlo y argumentar al respecto. Desgraciadamente, se siguen confundiendo las cosas y esto es lo que más duele, porque se impide avanzar en el conocimiento del pasado.

A muchos historiadores actuales parece importarles la poesía, la mitología, las ideas o aun los modales que tuvieron los antiguos. Qué bien. Pero suelen dejar de lado la manera como aquéllos produjeron y reprodujeron sus vidas, los modos de organizar y efectuar su trabajo, su apropiación de la naturaleza o su política frente a los demás pueblos. Da la impresión de que todos esos asuntos ya son de sobra conocidos y que no hay por qué detenerse en ellos. Es así que algunos siguen hablando de *clases*, otros de *señores* o de *esclavos*, de *nobles* o *plebeyos*, y otros más de relaciones que implican a un sistema reproductor de *mercancías*, pero todo ello inserto en un mundo *comunitario*, casi idílico. Y lo peor de todo es que, a pesar de tales incongruencias, la gente aplaude y los jóvenes historiadores se sienten atraídos y siguen ese mismo camino.

En el libro de la *Estructura* quise mostrar que lo importante en la investigación es poner las cosas en el lugar que históricamente les correspondió, indagar cómo se organizaron los mexicas, explicar sus relaciones y, sobre todo, intentar no confundir a los lectores, a los menos versados. Sin embargo, nada de esto parece importar en nuestro tiempo. Aún se afirma que Titlacahuan es el Tezcatlipoca “dueño de los esclavos”, y al concepto de esclavitud resultante se le somete a una operación reductiva para hacerlo pertinente. Aún se interpreta *chaneque* como “los dueños del bosque”, sin importar que la relación implícita en ese vocablo es la misma que se da para quien tiene casa pero no es dueña de ella. Se dice que no es grave hablar del “emperador Moctezuma”, pero nadie se atrevería a decir lo mismo del presidente de nuestro país.

En fin, a pesar de sus limitaciones, el libro tuvo muy buena acogida; su segunda edición está agotada desde hace algunos años. Pedí su reimpresión, pero, cosas curiosas que suceden en nuestro Instituto, hasta la fecha la sigo esperando.

Nezahualcoyotl: la vida en imágenes

El libro *Nezahualcōyotl* que, como lo dice el subtítulo, es una *Crónica y pinturas de su tiempo*, se hizo más o menos rápidamente. Una suerte de desilusión me produjo este libro, no por su factura, sino por su difusión. Desilusión, por así decirlo, porque no cumplió con los fines previstos: distribuirlo entre la gente del Estado de México y, sobre todo, obviamente, del Acolhuacan, pero eso no sucedió.

Ciertamente no tardé mucho en terminarlo. Recuerdo que en la segunda mitad del año de 1971, desayunando León-Portilla, Mario Colín y yo, fue cuando se me hizo ver el asunto y su urgencia; era el año anterior al centenario de Nezahualcoyotl, y en dos o tres meses ya estaban listos el proyecto y la investigación. Si algún mérito tengo es el de ser cumplido cuando acepto algún trabajo. Disfruté mucho el proceso que llevó a este libro: aparte de la indagación y selección de los hechos del personaje, yo mismo reproduje glifos y escenas de los códices; dibujé algunos y tomé y retoqué fotos de otros.

Siempre me agradaron el dibujo y la fotografía; aficiones ambas que considero no sólo entretenidas, sino muy útiles para la investigación prehispanista o para ocasiones especiales: para López Austin hice la carátula de su *Hombre dios*; fue a modo de homenaje al amigo y compañero de entonces. Me había sugerido: “si ves algún Ehec atl...”, y se me ocurrió, sin decirle, que en lugar de una foto dibujaría al puntilleo el Ehec atl. Le agradó y lo ha conservado, lo cual le reconozco mucho. También con gusto hice algunos dibujos para León-Portilla, como los que aparecen en su libro *Trece poetas del mundo azteca*, que agradeció oportunamente.

Al dibujar parte de un códice o de una inscripción en cerámica o en piedra se aprende mucho. No es lo mismo interpretar un glifo que dibujarlo. Al seguir las líneas de una figura pueden descubrirse claves tal vez ocultas a la simple vista. El repetir los trazos, redibujando las figuras, puede llevarnos al sentido en que lo hizo el autor y entender más el asunto. Es lo que suele hacer el paleógrafo que sigue con su lápiz los trazos de letras y signos. En cuanto a la fotografía, es obvio que si el investigador la hace, dirigirá su objetivo exactamente al lugar y el ángulo que le interesa.

Terminados el estudio, los textos, los dibujos y fotografías del *Nezahualcōyotl*, tuve la fortuna, en Libros de México, de que se me permitiera estar con los que finalmente lo compusieron y le dieron forma de libro. Estuve allí desde un principio y puede decirse que fui autor de todo y

también revisor de todo lo que otros hicieron en la imprenta. Es un libro que estimo por varias razones, pero más que nada porque lo hice pensando en quienes lo iban a leer.

Estudios de Cultura Náhuatl

Llegué a Históricas en 1970 como “Investigador auxiliar”, una antigua categoría ya suprimida en la UNAM. Pero también desde entonces me integré, o mejor dicho, me reintegré al trabajo editorial, colaborando nuevamente con León-Portilla y López Austin, director y secretario del Instituto, respectivamente, en la edición de los *Estudios de Cultura Náhuatl*.

El proceso anual de la revista implicaba desde la búsqueda y recepción de las colaboraciones de investigadores de dentro o fuera del Instituto, hasta la selección y edición de los trabajos. Los artículos había que leerlos con cuidado, homogeneizar su estilo, poner a tono las citas e incluso corregir de acuerdo con el autor. Se hacía la labor que suelen hacer los editores serios, y nosotros lo tomamos de esta manera. El propio León-Portilla, que era el director tanto del Instituto como de la revista, corregía galeras y planas. Nos dividíamos el trabajo. Las cornisas, el modo de los titulares y algunos otros detalles los discutíamos entre todos. La portada era siempre de López Austin y mía; veíamos qué se nos ocurría y quién ganaba, pero siempre al gusto de todos.

Fui coeditor de *Estudios de Cultura Náhuatl* hasta el volumen XII. Fue una etapa bonita, muy agradable. Recuerdo que cuando preparábamos el número XI pensamos hacer el índice de los diez primeros volúmenes anteriores y se nos ocurrió incluir retratos fotográficos de los autores. Resulta que, como comentamos López Austin y yo, había ocasiones en las que estando familiarizados con los trabajos de algún autor jamás lo habíamos visto, y si de repente nos llegaba su fotografía, ¡caray!, como que no correspondía con su estilo. En fin, pensamos que también los lectores debían conocer a los autores, a todos, incluyendo a los más antiguos. Fue interesante localizar las fotos. Por supuesto que lo primero fue escoger la mejor de [Ángel María] Garibay, el fundador. En seguida fue la galería de difuntos, por ejemplo [Robert] Barlow, de quien encontramos una foto en la que se le ve con otras personas; una foto muy reducida, muy mala, pero allí estaba Barlow para quien quisiera conocerlo y que no imaginaba que era sólo un joven, pero ¡con qué capacidad de trabajo! En fin, mientras

hacíamos esto, junto con Roberto Moreno, preparábamos el índice por volúmenes, temas y autores.

Para los *Estudios* hice algunos artículos, como el de la “Relación de Tepepulco de los señores de Tenochtitlan” en el que, además de mis comentarios y de las versiones en náhuatl y español, redibujé los glifos que aparecen en los manuscritos de Sahagún. También escribí acerca de los “Caminos del mundo náhuatl”, tanto por su importancia económica como por el hecho de que Sahagún prefirió dejar constancia de “los caminos de Dios” dejando de lado la información que había recibido en náhuatl; hice la paleografía, la traducción, algunos comentarios pertinentes y sanseacabó. Saqué a la luz uno que otro texto más e hice algunos trabajos que implicaban mayor meditación y profundidad. En este sentido se ubican mis artículos sobre el bisiestro y las unidades de medida.

El artículo sobre “El bisiestro náhuatl” me interesó mucho y me costó mucho trabajo. Es un tema sobre el que comencé a reflexionar desde que era estudiante y cuya historia me da risa cuando la recuerdo: fue cuando llevaba técnicas de investigación con el maestro Ernesto de la Torre. Ese curso trataba, obviamente, de la serie de medios propios del historiador: cómo hacer los registros, las fichas de trabajo, las cuestiones bibliográficas y veinte mil cosas más. Para aprobar el curso había que presentar un trabajo final cuyo tema debía ser aprobado por el profesor. Yo escogí algo sobre cronología antigua, pero De la Torre me dijo: “no, güero, no, déjese de esas cosas, haga algo más sencillo”; y yo: “bueno, es que sobre eso ya he visto algo y a través de este trabajo puedo utilizar las técnicas que vimos en clase”. “No, ese trabajo es excesivamente difícil”, y me relató que otras personas ya lo habían intentado y que consumieron hojas y hojas y muchas matemáticas y quién sabe cuántas otras cosas. Pero fui necio con mi querido maestro, le insistí en que de lo que se trataba era de demostrar que sabía aplicar las técnicas y logré, finalmente, su aceptación.

Desde aquel trabajo escolar comprendí lo que me había dicho De la Torre. Resultó muy complicado hacer cálculos, tablas y papeles y más papeles con la secuencia de días, meses y años; y sin olvidar la idea de [Alfonso] Caso, según la cual toda sincronología debe considerar el 13 de agosto del 1521, tratar de encontrar algún momento en el que hubiera un rompimiento entre el calendario y la realidad social; tuve que revisar la información de las fiestas, una por una, en su idioma original, y ver qué podía haber en ese momento. Fue un trabajo muy complejo, muy lento, pero muy agradable. Encontré la salida cuando aún estaba en el Indigenista

Interamericano: luego de leer los *Cuentos mixes* publicados por [Walter S.] Miller, el profesor Villa Rojas me platicó de sus propias experiencias en esa región y me hizo ver que aquello que yo buscaba aún persistía en algunos calendarios. Él me dio una cierta seguridad, tan importante para un novato como yo. Logré un artículo que fue aceptado por unos e impugnado por otros, pero me agrada justamente porque es un trabajo no ignorado. Creo que es así como se demuestra la utilidad de todo producto: criticándolo, refutándolo o usándolo como base de nuevos trabajos... y el mío sobre el bisiesto ha tenido esa fortuna.

El otro artículo al que hice mención es el de las “Unidades nahuas de medida”, un tema que llamó mucho mi atención, tal vez por mi antigua ocupación pero también por sus referencias en los textos nahuas y la variedad de signos alusivos que aparecen en los códices de tradición náhuatl. Ya habían otros trabajos sobre el tema y sólo me dediqué a indagar nuevos nexos, a sistematizar los datos y presentarlos de una manera más directa y clara. Siento que le faltó algo a ese artículo, que debí haber tratado otros tipos de medida pero, en fin, ya ha mostrado utilidad.

Maestros y colegas

Al llegar al Instituto, varios de los que fueron mis maestros se volvieron compañeros de trabajo: el mismo León-Portilla, Martínez Marín, De la Torre Villar. El ambiente era muy agradable. Había comunicación académica, diálogos de pasillo, plática de café. De repente se veía a un grupo de tres o cuatro investigadores de diferente especialidad platicando sobre algún tema y podía uno acercarse a ellos, intervenir, preguntar o exponer algún problema. Se sentía un ambiente comunitario, intelectual, *ad hoc* para el trabajo. La gente iba al Instituto, iba a sus clases, regresaba por las tardes, estaba allí por mucho tiempo, completamente a gusto. Hoy somos más individualistas, menos comunicativos, menos alegres; se ven los pasillos vacíos, y el flamante espacio asignado para el café no parece corresponder con la espontaneidad y la contingencia de una plática entre compañeros de trabajo.

Estábamos por entonces en la Torre de Humanidades. Ocupábamos dos pisos: los antropólogos en uno y los historiadores en otro, pero las relaciones eran constantes; había dos maneras de ver el mismo mundo y, creo, eso era bueno para unos y para otros, pero a la postre se optó por la separación; ni modo. Los investigadores prehispanistas que quedamos en la

Torre fuimos, pocos más, pocos menos, los mismos que ahora somos: León-Portilla, Martínez Marín, [Josefina] García Quintana, [José Rubén] Romero Galván y, más tarde, [Johanna] Broda. Junto con los demás investigadores del Instituto, los de la Colonia (los más numerosos) y los del México moderno y contemporáneo, éramos unos veinticinco. Hoy la planta de investigadores ha crecido y, paradójicamente, no obstante los medios electrónicos modernos, la comunicación académica decayó.

El nahuatlato

Mis primeros pasos en el náhuatl fueron con León-Portilla, en su curso de introducción a la cultura náhuatl. Recuerdo que solía darnos una hora de cultura y otra de lengua y que insistía en la necesidad de indagar cómo se estructuran las palabras, cómo analizarlas. Yo tomé muy en serio estas cosas y he tratado de profundizar en ellas. Tengo casi veinticinco años dando lengua náhuatl en el Colegio de Historia de la Facultad y año tras año digo a mis alumnos que el conocimiento de este idioma implica, necesariamente, el de los elementos y relaciones que lo integran, y que esto es relativamente fácil de alcanzar si, como hacemos con todo idioma, se sigue paso a paso y con dedicación.

Sin embargo, estoy convencido de algo que es tan común como ignorado, es decir, que no basta el idioma, por sí mismo, para entender cabalmente lo que en pictografías y manuscritos nahuas quedó registrado en el primer siglo colonial; que para ello se requiere, además, tener presente la historia de los antiguos pueblos y, dentro de ella, la del idioma que hablaron. Es en esto en lo que baso mis clases y en lo que insisto ante mis alumnos: si realmente queremos conocer la lengua que hablaron los sobrevivientes nahuas de la conquista española no debemos olvidar el proceso por el que ella misma pasó, por ejemplo, a través de obras como las de Olmos, Molina, Sahagún y otros; obras en las que, además de infinidad de aspectos del antiguo modo de vida, quedaron estudios, gramáticas y vocabularios de la lengua náhuatl; obras, todas ellas, muy serias, profundas, mucho muy útiles, pero hechas en el siglo XVI, durante la imposición del nuevo orden colonial, por religiosos españoles cuya visión del mundo era la del otro lado del océano y cuyos objetivos iban, desde el aprendizaje y el dominio de la lengua, hasta la cristianización y el cambio ideológico de los indígenas.

Explico a mis alumnos que una de las consecuencias más notables de toda esta historia se encuentra en los *Vocabularios* que hizo y publicó fray Alonso de Molina quien, a pesar de haber dominado el náhuatl siendo aún chiquillo, tanto su origen como las condiciones de su vida lo llevaron a equiparar muchas cosas y relaciones de estas tierras con otras del Viejo Mundo. Es por ello que tradujo y registró: leones, liebres y rosas, reyes, señores y tributarios, esclavos y horros, mercados y mercancías, compra y venta, jornales, salarios y asalariados, etcétera, etcétera.

Pero el problema no está en las interpretaciones de Molina o de sus contemporáneos; el problema está en nosotros que, a más de cuatrocientos años de distancia, sin importar las grandes teorías sociales que se han dado desde entonces, y a pesar de los muchos y mejores medios a nuestro alcance, seguimos repitiendo los mismos términos y conceptos de aquellos frailes evangelizadores. Si Molina y los suyos se esforzaron por entender lo que antes que ellos había pasado en estas tierras, si se empeñaron en transmitir sus ideas y conclusiones ¿no nos correspondería ahora hacer otro tanto? o ¿es que acaso el mundo prehispánico se formó tal como el de sus conquistadores y el de éstos fue tal cual el que hoy vivimos? No sé, pero presiento que uno de nuestros grandes males está en que solemos hacer tabla rasa de la historia; que esto es lo que hacemos desde el cambio de nomenclatura de pueblos y calles, la exaltación de “nuestra cultura” y del “Templo Mayor”, hasta los sucesos de Chiapas y las elecciones federales.

Chimalpain

El Taller de Estudio y Traducción de Textos Nahuas tiene ya bastante tiempo. Se inició por el 85. Lo integramos tres personas: Jose García, José Rubén Romero y yo, pero siempre han habido algunos otros investigadores y alumnos de posgrado que han colaborado con nosotros.

Se creó este seminario con objetivos didácticos, pero también para investigar y traducir de una buena vez algunas viejas crónicas. El trabajo sobre Chimalpain se inició hasta que pudimos reunir los facsímiles y microfílmicos adecuados; hasta la fecha se han publicado la *Octava relación*, hecha por José Rubén, y el *Memorial breve* que saqué yo. Dividimos los demás trabajos entre los tres: Jose se encarga de la *Séptima relación*, Rubén prepara una nueva versión de la *Octava*, yo doy los últimos toques a la *Tercera*, pero con José Rubén trabajo el muy extenso y poco conocido

“Diario de Chimalpain”. Las cinco obras restantes, las *Relaciones Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta* las preparamos con el concurso de Silvia Limón, Miguel Pastrana y Federico Navarrete. Estas últimas obras son las más pequeñas, las menos conocidas y las que ofrecen más dificultades, sobre todo la primera, por los temas cristianos que aborda Chimalpain y porque está muy deteriorada.

Nos hemos tardado mucho porque pretendemos presentar una versión lo más aproximada posible a lo que Chimalpain expresó en su obra, y esto significa que en ocasiones nos detenemos en una frase o en una palabra para llegar al fondo del asunto o, al menos, para vislumbrar ese fondo. Tratamos, concretamente, de ir más allá de lo que Molina consignó en sus *Vocabularios*, esto es, de no hacer un traslado mecánico de sus versiones del náhuatl a la nuestra, tal como suele suceder en la mayor parte de las traducciones modernas que, bien vistas, resultan ser, no versiones del siglo XIX o del XX, sino del siglo XVI, meros traslados de Molina.

Por todo esto, pero también por la reconstrucción paleográfica a partir de los textos de Chimalpain cotejados con los de [Rémi] Siméon, [Walter] Lehmann, [Silvia] Rendón, [Gerdt] Kutscher o [Gunter] Zimmermann, y por la edición, los estudios y las anotaciones que se requieren, quién sabe en cuánto tiempo se vaya a terminar este trabajo que, por añadidura, no ha tenido apoyo; y no me refiero al apoyo económico, puesto que a nosotros se nos paga como investigadores y cumplimos nuestra labor; me refiero al apoyo académico, moral, algún pequeño indicio que nos haga sentir que lo que estamos haciendo es correcto, conveniente; no buscamos aplausos, sólo que se reconozca la pertinencia de nuestro trabajo.

¿Qué es el *Memorial*? Bueno, en primer término es una obra independiente de la *Segunda relación* en la que quedó incrustada desde el siglo XIX en la Biblioteca de París. Es una monografía completa, como trato de explicarlo en su estudio preliminar, pero al mismo tiempo se presenta muy vinculada con todas las demás historias que escribió Chimalpain, es decir, con las llamadas *Ocho Relaciones* y el llamado *Diario*.

Debo decir que, según entiendo, a Chimalpain le interesó, desde muy joven, poco antes o después de 1600, componer la historia de Chalco, de su patria, pero concebida no como una historia aislada, puramente chalca, sino inmersa en el contexto universal de los pueblos que hoy llamamos mesoamericanos y, más aún, vinculada al proceso cristiano de creación. Una historia en la que diera cuenta de la antigua y plural formación de su pueblo pero a través de las demás formaciones sociales que se dieron,

principalmente, en la cuenca de México. En suma, le interesaban las relaciones que se dieron entre los propios chalcas, pero también las que impusieron a otros y las que padecieron de los otros. Es por ello que en sus obras encontramos que a veces habla más de lo otro que de lo suyo, como es el caso de los mexicas; y de ahí también que algunas personas se confundan y afirmen, por ejemplo, que la *Tercera relación* es una historia de la cuenca de México. Falso. El objetivo allí o en cualquier otro trabajo siguió siendo Chalco, aun para la época en la que estaba ya dominado por Tenochtitlan. Obviamente tuvo que hablar mucho de los mexicas y de otros pueblos para dejar en claro la situación que prevalecía en Chalco.

El *Memorial* es también, desde el punto de vista historiográfico, una obra muy peculiar, ya que a pesar de haber sido la última que produjo Chimalpain hacia 1631, en ella sólo trató de los primeros asentamientos en la cuenca, de lo que aconteció desde el siglo VII hasta finales del XIII, esto es, desde la fundación de Culhuacan y de su poderío, desde el abandono de Aztlan y los diferentes caminos que entre otros siguieron sus más antiguos ancestros, hasta el establecimiento de Chalco Amaquemecan y la derrota de los mexicas en Chapultepec. Es, en suma, una historia de grandes movilizaciones, en la que se relatan sucesos de índole diversa, aparentemente inconexos entre sí, pero que, luego de analizarlos con cuidado, puede asegurarse que constituyeron la base o el arranque de todas las demás historias que ya había escrito Chimalpain, es decir, de todo lo que había dejado en las *Relaciones* y el *Diario*.

Con la *Tercera relación*, que estoy a un paso de concluir, aconteció algo similar, pero en sentido inverso. Para comenzar, no le correspondió el número y nombre que le asignaron en París, ni tampoco fue elaborada después del *Memorial* (puesto que allí es parte de la *Segunda relación*). Pero lo más importante es que, según parece, esta obra fue la primera que terminó Chimalpain, y que no obstante haber incluido y ordenado en ella una gran cantidad de informes provenientes de pictografías y manuscritos de sus ancestros, de documentos de distinta tradición indígena y aun de impresos coloniales, poco antes de 1611 decidió dejarla como un primer ensayo, como su “primer *amoxtli* libro” concluido, a partir del cual y de nuevas fuentes pudo conformar las historias, crónicas, relaciones o tratados particulares de la formación y el desarrollo de su pueblo, mismos que ahora tenemos la posibilidad de reconstruir mediante el análisis riguroso, y muy tardado, de las restantes “Relaciones”.

Claro está que este tipo de precisiones sale sobrando para quienes sólo han visto o citado alguna de las obras de Chimalpain, a quienes sólo interesa el dato, sin importar su contexto ni las condiciones que lo hicieron posible. Pero los que piensan que la obra de Chimalpain es, tal cual, la de los manuscritos conservados en la Biblioteca de París y que además afirman, gratuitamente, que la paleografía de Zimmermann es suficiente para su estudio, no verán más que una colección de datos, acaso valiosos pero inútilmente reiterados, farragosos a veces y sin ilación posible; no entenderán que el autor tuvo una singular concepción de la historia, a partir de la cual estableció un proyecto cuyos objetivos fue modificando, enriqueciendo o adecuando conforme escribía y conocía nuevos materiales.

Éstos son algunos de los asuntos que estudiamos en el taller y también algunos de los problemas que enfrentamos (y que personalmente padecí ante algunos de los dictaminadores de mi Instituto). En contra de lo que algunos piensan, no hemos consumido tanto tiempo y esfuerzo sólo para publicar una simple traducción de las *Différentes histoires* de la Biblioteca de París; lo hemos hecho para entender lo que hizo Chimalpain y para darlo a conocer a los demás.

Ejercicio intelectual: trabajar en seminarios

Además del taller de textos nahuas tenemos un seminario de pictografías. Se trata de un grupo interinstitucional formado por gente del Instituto de Investigaciones Estéticas, nosotros y algunos otros invitados. Es un seminario para el estudio de documentos pictográficos de tradición náhuatl y cuyos objetivos son analizar, discutir y conocer más a fondo este tipo de fuentes para la historia antigua y, si acaso, publicar los resultados. Junto con esto, ha resultado ser también un magnífico espacio para la presentación y discusión de problemas relacionados con el objetivo señalado. Actualmente trabajamos el conjunto de códices del Acolhuacan, pero nos hemos detenido en el *Tlotzin* porque, a pesar de su aparente simplicidad y de los estudios que realizó [Joseph Marius Alexis] Aubin el siglo pasado, aún plantea serios problemas derivados no sólo de la composición del espacio y de la lectura de algunos nombres de personas y lugares, sino del supuesto proceso de aculturación de los chichimecas a través de un pregonero de los chalcas.

Desde tiempos muy lejanos participo en seminarios. Al primero de ellos lo llamábamos, informalmente, “Seminario de los sábados”. Se originó cuando Martínez Marín, López Austin, Jose García y Roberto Moreno, entre otros, decidimos reunirnos los sábados con el objeto de analizar y discutir diversos aspectos del mundo prehispánico y, particularmente, sobre documentos pictográficos o manuscritos y sobre el idioma náhuatl. En aquel tiempo la semana laboral era de seis días, pero cuando en la UNAM se implantó la de cinco nosotros continuamos siendo sabatinos; la Universidad estaba solitaria y se trabajaba muy a gusto.

Más adelante formamos allá, en la misma Torre, otro seminario sobre problemas de teoría de la historia, en el que participaron Carlos Pereyra (el inolvidable y querido “Tuti”) y Gabriel Vargas Lozano, ambos del Colegio de Filosofía de la Facultad. Participé también en el de metodología de las ciencias antropológicas, que dirigió el doctor Eli de Gortari en el DEAS-INAH, y en otro más, interdisciplinario, sobre agricultura y sociedad en Mesoamérica, con sede en el IIA-UNAM.

Matrícula de tributos: libro de extraño destino

Mi primer trabajo sobre la *Matrícula* fue publicado en la *Historia de México* de Salvat. El doctor León-Portilla, coordinador de la obra, había sugerido incluir un código no muy extenso ni complicado, pero sí atractivo. Cuando se optó por la *Matrícula*, elaboré una introducción y, además de la paleografía y la versión de las glosas nahuas y españolas y de los comentarios, incluí las láminas correspondientes del *Código Mendocino* con el fin de facilitar al gran público el cotejo de uno y otro documentos. En esta forma apareció en la *Historia de México*, primero en 1974, después en 78, pero, cosa curiosa, como por arte de magia dejó de existir para la tercera edición.

Años más tarde, el doctor Florescano, director del INAH, me pidió participar con la *Matrícula* en el proyecto que tenía para una nueva serie de códigos mexicanos. El trabajo urgía pero tuve tiempo de rehacer el antiguo estudio preliminar y de corregir y afinar los comentarios a las láminas. Pero fue en vano, el proyecto no cuajó. Algún tiempo después, el nuevo director del INAH, [Roberto] García Moll, me propuso publicar aquel trabajo pero ahora en coedición con la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) y, además, con la inclusión de un trabajo de María Teresa Sepúlveda acerca

de los tributos relativos. La idea me gustó y, pensando en otro tipo de lectores, le hice algunas precisiones a la historia del código, le agregué una nómina de lugares con sus correspondencias actuales y un mapa basado en el de [Robert] Barlow pero con las modificaciones pertinentes, y titulé todo como *Matrícula de tributos. Nuevos estudios*. Los Talleres de Impresión de Estampillas y Valores de la SHCP hicieron una magnífica labor, sobre todo con los facsímiles de la *Matrícula* y de las láminas correlativas del *Mendocino*. A todo esto se añadió (sin saberlo yo) una introducción por León-Portilla, sendas presentaciones por Pedro Aspe y García Moll, y un epílogo de Luis Barjau. Todo perfecto... salvo que la edición se quedó en Hacienda. Pedí que se diera un ejemplar a las principales bibliotecas y a especialistas en la materia, pero nada de esto pasó.

Por aquel entonces solicité un concurso para promoción y, como parte de mis últimos trabajos de investigación y docencia, registré el libro de la *Matrícula*; pero ni siquiera fue tomado en cuenta por los dictaminadores porque, según se dijo después, era sólo una copia o reedición del artículo publicado en Salvat. Interpuse el recurso de revisión del dictamen y se logró demostrar la validez de mis trabajos y la pertinencia de mi solicitud. Sin embargo, quedó la amarga experiencia de ver que algunos ignoraran que el hecho de sucederse algunas o muchas investigaciones sobre un mismo tema de la historia ha sido siempre consubstancial a la historia misma; esto es, que se insinuara que luego de la primera edición de la *Matrícula*, dispuesta por [Francisco de] Lorenzana en 1770, no tenían razón de ser los trabajos de [Manuel] Orozco y Berra, [Antonio] Peñafiel, [Daniel G.] Brinton, Barlow, [José] Corona, [Víctor] Castillo, [Luz María] Mohar, [Frances] Berdan/[Jacqueline de] Durand-Forest y [Víctor] Castillo (1991). Se olvidó, nada menos, que es en los estudios hechos sobre pictografías o manuscritos antiguos en donde con mayor claridad aparece que, a partir de un mismo tema de investigación, los resultados varían, necesariamente, según las finalidades y los medios de que se disponen; un ejemplo que di fue el largo proceso de la *Tira de Tepechpan*, en el que las investigaciones de [Lorenzo] Boturini, [José Antonio] Pichardo, Aubin, [Eugène] Boban, Orozco y Berra, [Francisco del] Paso y Troncoso, [Alfredo] Chavero, [Donald] Robertson, [Adela] Ramos y Barlow, Castillo y [Xavier] Noguez, resultaron todas en obras muy distintas pero igualmente pertinentes, desde el informe que elaboró el primero hasta la tesis de grado que presentó el último. Tal fue la curiosa historia de mis dos trabajos sobre la *Matrícula*, la del que fue sacado de la circulación y la del que resultó simplemente inexistente.

Investigador y maestro

Si consideramos que la investigación y la docencia son procesos que se fundan, o deberían hacerlo, en el estudio y la reflexión constantes y en la transmisión de nuestros conocimientos, la distinción que pueda suponerse entre investigador y maestro resulta enteramente inexistente a no ser por la vocación de cada uno o por circunstancias puramente laborales. De tal modo, estoy convencido de que tanto da el que es nombrado *investigador* y que además enseña, como el que tiene una plaza de *profesor* y que también investiga (piénsese tan sólo en ciertos *profesores* nuestros que dejaron obras importantes y en *investigadores* que son o fueron reconocidos también por sus clases).

Creo que las dos actividades se complementan y se condicionan mutuamente, a tal grado que el desarrollo de una incide positivamente en el de la otra, pero también y por desgracia, que la falta de una suele redundar en carencias para la otra. Yo podría asegurar que son pocos los que han tenido alguna vez en su vida a un profesor que, por no profundizar más sobre un tema o ni siquiera actualizar los contenidos de su clase, sólo repite lo que otros han escrito, que año tras año dice lo mismo o, peor aún, que sólo lee sus viejos apuntes. Pero también hemos visto que el investigador que se resiste a la docencia, tal vez porque confunde la transmisión del conocimiento con la sola impresión de su obra o porque ignora que las ideas deben templarse en el discurso y la discusión, perderá una gran oportunidad de enriquecer, ratificar o rectificar sus propias concepciones si no las pone a prueba, no sólo ante sus pares sino ante un alumnado que requiere, además de exposiciones claras, sistemáticas y rigurosas, de argumentos serios que respondan a las dudas o a inquietudes específicas. En fin, así como hay profesores que se repiten, hay investigadores que piensan que con sólo extraer y ordenar ciertos párrafos de documentos o libros antiguos o modernos hacen investigación. En esto estamos.

SALVADOR RUEDA

HOMENAJE A VÍCTOR MANUEL CASTILLO FARRERAS

Bibliografía de Víctor Manuel Castillo Farreras

Libros

1972. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13).
1972. *Nezahualcóyotl. Crónica y pinturas de su tiempo*. Texcoco: Gobierno del Estado de México.
1979. *Nezahualcóyotl. Crónica y pinturas de su tiempo*. 2a. ed. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
1984. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13).
1996. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13).
2010. *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 32).
2019. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 37).

Edición y traducción de fuentes

1974. "Matrícula de tributos". Comentarios, paleografía y versión de Víctor M. Castillo Farreras. En *Historia de México Salvat*, II: 231–96. México: Salvat [2a. ed.: 1978].
1976. Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2 vols. Edición de Víctor M. Castillo Farreras y Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

1983. “Glosario de voces indígenas”, en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols. Edición de Miguel León-Portilla et al., 7: 471–503. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975–1983 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 5).
1991. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Edición y traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1993. Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2a. ed. 2 vols. Edición de Víctor M. Castillo Farreras y Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1997. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primer amoxtli libro. 3a relación de las diferentes histoires originales*. Edición y traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1991. “La Matrícula de Tributos”. En *Matrícula de Tributos. Nuevos estudios*, 19–102. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
2003. “Historia de la Matrícula”. En *Matrícula de Tributos, Arqueología Mexicana*, Edición Especial 14: 8–11.
2003. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las histoires originales*. Edición y traducción de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Passtrana y Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Obras colectivas

1974. León-Portilla, Miguel, Ignacio Bernal, Víctor M. Castillo Farreras, José García Payón, Carlos Herrero, Carlos Navarrete, Alberto Ruz Lhuillier, César Sáenz y Evelia Trejo. *Historia de México*. Coordinación del volumen por Ignacio Bernal y Miguel León-Portilla. México: Salvat, t. II. [2a. ed.: 1978; 3a. ed.: 1986.]
1974. León-Portilla, Miguel, Ignacio Bernal, Víctor M. Castillo Farreras, Carlos Herrero, Carlos Martínez Marín, Carlos Navarrete y Evelia Trejo. *Historia de México*. Coordinación del volumen por Ignacio Bernal y Miguel León-Portilla. México: Salvat, t. III. [2a. ed.: 1978; 3a. ed.: 1986.]

Editor de revistas

1972. Con Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin. *Estudios de Cultura Náhuatl* 10.
1974. Con Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11.
1974. Con Roberto Moreno. *Estudios de Cultura Náhuatl. Índices y autores*. Volúmenes I-X.
1976. Con Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin. *Estudios de Cultura Náhuatl* 12.

Artículos y capítulos de libros

1966. Con Karen Dakin y Roberto Moreno de los Arcos. “Las partículas del náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 187–210.
1966. “Bibliografía náhuatl: 1960–1965”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 227–61.
1966. “Presencia de fray Bartolomé. Una breve antología”. *América Indígena* 26 (4): 373–86.
1967. “Un preámbulo a la guerra de Azcapotzalco”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 211–23.
1969. “Camino del mundo náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 175–87.
1971. “El bisiestro náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 75–104.
1972. “Unidades nahuas de medida”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 10: 195–223.
1972. “Mapa Quinatzin / The Quinatzin Map / La carte Quinatzin”. *Artes de México* 151: 34–38, 100.
1972. “Imágenes de Nezahualcōyotl / The Image of Nezahualcoyotl / Images de Nezahualcoyotl”. *Artes de México* 151: 41–57, 101–104.
1972. “Nezahualcōyotl en los códices pictográficos / Nezahualcoyotl in the Pictographic Codices”. *Artes de México* 151: 58–74.
1974. “Relación tepepulca de los señores de México-Tenochtitlan y de Acolhuacan”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 183–225.
1974. “El testimonio de los códices del periodo posclásico”. En *Historia de México Salvat*, II: 207–30. México: Salvat [2a. ed.: 1978; 3a. ed.: 1986].
1974. “Fuerzas y relaciones mexicas de producción”. En *Historia de México Salvat*, III: 261–78. México: Salvat [2a. ed.: 1978; 3a. ed.: 1986].
1974. “Los mexicas y la sociedad”. En *Historia de México Salvat*, III: 247–60. México: Salvat [2a. ed.: 1978; 3a. ed.: 1986].

1976. “Aspectos económicos en las fuentes de tradición indígena. Uso y aprovechamiento historiográfico”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 155–63.
1988. “Las fuentes: ¿de qué, para qué, de quién?”. En *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, 59–64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
1992. “Meridiano y *amilpampa*”. *Ciencias* 28: 53–56.
2019. “Los manuscritos de París”. En *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*, edición de Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Barracs y Salvador Rueda Smithers, 79–92. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reseñas

1965. “Beyer, Hermann, *Mito y simbolismo del México antiguo*”. *América Indígena* 25 (3): 339–40.
1965. “Sandoval, Rafael, *Arte de la lengua mexicana*”. *América Indígena* 25 (4): 439–40.
1966. “Álvarez Amézquita, José, Miguel E. Bustamente, Antonio López Picazos y Francisco Fernández del Castillo, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, 4 v., México, Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1960”. *América Indígena* 26 (3): 319–21.
1966. “*Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. V. México. 1965”. *Anales de Antropología* 3: 320–23.

GUILHEM OLIVIER

Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletreos

Functional Description of Nahuatl Hieroglyphic Writing and a List of Technical Terms for the Analysis of Its Spellings

Albert DAVLETSKIN

<http://orcid.org/0000-0003-1080-5614>

Universidad Veracruzana (México), Instituto de Antropología
aldavletshin@mail.ru

Resumen

Este trabajo tiene dos objetivos principales. El primero es proponer una descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl derivada de los trabajos dedicados a la descripción de otros sistemas de escritura logosilábicos. El enfoque funcional implementado consiste en describir y explicar el comportamiento de los signos dentro de un sistema y sus reglas de combinación desde el punto de vista de la función que cumplen, es decir, analizando cómo pueden desambiguar diferentes interpretaciones resultantes de los deletreos jeroglíficos. El segundo objetivo es práctico: proporcionar una lista de términos técnicos que podrían facilitar el análisis epigráfico de los deletreos jeroglíficos de la escritura náhuatl. El estudio se basa, en primer lugar, en los documentos jeroglíficos de Tepetlaoztoc de la época colonial temprana, provistos de abundantes glosas en náhuatl con letra latina. Sin embargo, los resultados obtenidos se pueden aplicar también a los documentos jeroglíficos de la época precolombina y procedentes de diferentes lugares.

Palabras clave: gramatología, descripción funcional, tipología de sistemas de escritura, escrituras logosilábicas, escritura jeroglífica náhuatl, análisis epigráfico, signos palabra, silabogramas

Abstract

The paper has two main objectives. The first one is to propose a functional description of Nahuatl hieroglyphic writing based on works dedicated to other logosyllabic systems. The functional approach consists in describing and understanding the behavior of the signs in the system and the rules of their combination from the point of view of their functional load, in other words, from the point of view of how they disambiguate possible alternative interpretations of hieroglyphic spellings. The second objective is practical: to provide a list of technical terms that can be used to facilitate epigraphic analysis of Nahuatl hieroglyphic spellings. This study is based, first of all, on documents from Tepetlaoztoc which date to the Early Colonial period and have numerous Nahuatl glosses in Latin characters. The results, however, can also be applied to hieroglyphic sources that date to the Pre-Columbian period and that have different provenances.

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2021 | Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Keywords: theory of writing, functional description, typology of writing systems, logosyllabic scripts, Nahuatl hieroglyphic writing, epigraphic analysis, word-signs, syllabic signs

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a mis interlocutores nahuatlato Alfonso Lacadena, Marc Zender y Margarita Cossich, así como a los que de una u otra manera apoyaron mis estudios de la escritura náhuatl o discutieron una versión preliminar de esta lista sugerida de términos técnicos: Berthold Riese, Dmitri Beliaev, Erik Velásquez García, María del Carmen Jorge y Jorge, Marc Thouvenot, María Elena Vega Villalobos, Paul Horley, Rim Nurullin y Søren Wichmann. Mi interés por la escritura jeroglífica náhuatl se debe al Dr. Yuri Knórozov, de quien heredé fotografías del *Códice Mendocino* y la pasión por las escrituras jeroglíficas. Este trabajo utilizó las bases de datos electrónicos de la escritura jeroglífica náhuatl recopiladas con el apoyo del Servicio Alemán de Intercambio Académico (2007, 2008–2009) y la Beca del Presidente de la Federación de Rusia (2007–2008).

En memoria del Dr. Yuri Knórozov

El objetivo del presente trabajo es proponer una lista de términos técnicos que facilite el análisis epigráfico de los delecteos jeroglíficos de la escritura náhuatl (véase Apéndice).¹ A esta lista adjunto una descripción funcional del sistema, pues los términos técnicos dependen del modelo descriptivo y, en cierto grado, lo reflejan. Desde el primer momento del contacto, los europeos se interesaron en la escritura náhuatl, coleccionaron sus documentos, los copiaron y trataron de entender su contenido. El trabajo de Joseph Marius Alexis Aubin de 1849 debe considerarse como el primer estudio dedicado al sistema de la escritura náhuatl (Aubin 1849, 30–49;

¹ El presente texto tiene una larga trayectoria, por lo que necesita una nota explicativa. Originalmente, este manuscrito fue entregado en 2014 para ser publicado en el libro *Imágenes figurativas verbales. Aproximaciones a los sistemas de escritura de Mesoamérica*, edición de Erik Velásquez García y María Elena Vega Villalobos. Desde entonces y hasta la fecha, este trabajo ha sido citado por varios autores ante la necesidad de referirse a los aportes y propuestas contenidos en él (Davletshin y Lacadena García-Gallo 2019; Velásquez García 2019; Vega Villalobos 2019). Por esta razón he decidido publicarlo. Después de su fecha de entrega original, en 2014, salieron una tesis en que se describe la historia de cómo fue percibida la escritura náhuatl en los siglos XVI–XVIII (Rodríguez Zárate 2017) y dos trabajos que se aproximan al tema del artículo (Vonk 2020; Whittaker 2018). Ambos textos siguen el modelo descriptivo que fue propuesto anteriormente por Gordon Whittaker (2009); no obstante, el lector podrá apreciar que dichas publicaciones no afectan la actualidad del texto aquí presentado, ni la relevancia de su publicación. Además, hace falta señalar que, después de la redacción de este trabajo, se logró la identificación de un silabograma más. El signo “Cabeza de Gavilán”, **TLO?**, ‘gavilán’, que se utilizó para representar la sílaba **lo** en el nombre *Alonso*. De esa manera, podemos comprobar que dicho signo también tiene el valor de lectura **tlo**, ver *tlo?-tli* ‘gavilán’.

véase también Orozco y Berra 1880, 536–58). El investigador francés logró demostrar que elementos fonéticos de la escritura náhuatl jeroglífica se pueden interpretar sólo en una lengua, la lengua náhuatl. En su glosario y análisis de signos figurativos, Aubin propone 134 lecturas correctas, 37 de las cuales son signos fonéticos de sílaba abierta. Cuatro de sus lecturas son incorrectas, aunque se basan en comparaciones acertadas: **chi** en vez de **CHICHI**, **k^wi** en vez de **K^wIX**, **NEK^wIL** en vez de **XONEK^wIL**, **wi** en vez de **WITZ**, lo último porque confunde dos signos con diseños gráficos y valores de lectura parecidos. En el caso de **TEW POLVO**, no analiza bien el diseño gráfico y descompone el signo en dos con el mismo valor de lectura que identifica bien. Desgraciadamente, Joseph Marius Alexis Aubin no proporcionó los ejemplos que le sirvieron para identificar valores de lectura, de los cuales no puedo localizar y evaluar doce. Sin duda, su trabajo es uno de los desciframientos más acertados de la historia, debido en parte a las numerosas glosas con letra latina presentes en los documentos de la escritura náhuatl. Desafortunadamente, por algunas razones historiográficas, este importante estudio fue olvidado. Después del trabajo gramatológico de referencia realizado por Ignace Gelb en 1952, el mundo académico ya no consideró la escritura náhuatl como un sistema de escritura (Gelb 1963, 51–54). Sin embargo, los estudiosos de los códices continuaron confrontándose con la necesidad de entender los mecanismos por medio de los cuales en los documentos jeroglíficos se registra y transmite información, en particular, en los casos donde faltan anotaciones con letra latina (v. gr. Arreola 1920; Barlow y MacAfee 1949; Batalla Rosado 1995a, 1995b; Dibble 1940, 1971, 1980; Nowotny 1959; Prem 1974, 1992; Galarza 1979; McGowan y Van Nice 1979; Valle 1993, 1994a, 1994b; Berdan y Rieff Anawalt 1992; Thouvenot 1997, 1998; Williams y Harvey 1997). A principios del siglo **xxi**, surgieron varios trabajos que trataron de investigar la escritura náhuatl desde el punto de vista gramatológico (Davletshin 2006; Lacadena 2008a, 2008b; Lacadena y Wichmann 2008; Whittaker 2009; Cossich Vielman 2014).

La descripción funcional que ofrezco se deriva de algunos trabajos dedicados a la descripción de otros sistemas de escritura (Gelb 1952; Friedrich 1954; Daniels y Bright 1996; Zender 1999; Davletshin 2003). Es una descripción tipológica, es decir, se basa en tendencias universales y reglas generales en la pluralidad de los hechos particulares compartidos por diferentes sistemas de escritura empleados por la humanidad. Es sincrónica, como debe ser una descripción funcional, es decir, no se trata

del origen del sistema ni de sus componentes, sino que se describe el comportamiento de los signos y su función. Dos definiciones clave servirán de punto de partida. Primero, la *escritura* es un conjunto de signos visuales trazados o grabados (y las reglas de combinación de éstos) cuya finalidad es la transmisión de mensajes en determinada lengua natural con el propósito de dirigir, de una u otra forma, el comportamiento del receptor del mensaje (Davletshin 2003, 87). Segundo, el *signo* es la unidad de un diseño gráfico (el significante) y un valor de lectura (el significado) que se asigna en el sistema a este diseño; este valor de lectura se realiza solamente en combinación con otros signos en el proceso de lecto-escritura (Davletshin 2003, 88). El objetivo de cualquier descripción es presentar un sistema de escritura de una forma compacta y adecuada, es decir, suficiente. Una descripción de mil páginas con muchas reglas y excepciones especificadas perjudicaría el entendimiento y la memorización de los signos y su comportamiento, impidiendo al lector aprender cómo funciona el sistema. Por otro lado, una descripción insuficiente que no presente un número considerable de los hechos registrados en los textos tampoco sirve para conocer la forma en que funciona el sistema, es decir, cómo leer y escribir de una manera correcta. Es importante subrayar que las reglas tienen excepciones y frecuentemente funcionan en combinación unas con otras, lo que las hace parecer superficialmente erróneas. A veces, al proponer una regla se crean muchas excepciones; pero al anularla se deja sin explicación un número aún más grande de hechos. En estos casos se debe aceptar la regla y especificar las excepciones. Las siguientes características son indispensables en la descripción tipológica de un sistema de escritura: forma externa de signos y las relaciones con valores de lectura que estos signos poseen, orden de lectura, clases funcionales de signos, signos polivalentes y alógrafos, recursos escriturarios, rasgos subrepresentados, estrategia comunicativa y ejemplos de sistemas parecidos. La descripción ofrecida se basa en, y está ejemplificada con, los documentos jeroglíficos de Tepetlaoztoc: el *Códice de Santa María Asunción* (CSMA; Williams y Harvey 1997), el *Códice Vergara* (CVRG; Williams y Hicks 2011) y el *Códice Kingsborough*, también conocido como *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* (MITE; Valle 1994a). Algunos ejemplos están tomados de los siguientes documentos: *Códice Mendocino* (CDMZ; Berdan y Anawalt 1992), *Códice Cozcatzin* (CCZC; Valero de García Lascaráin 1994), *Códice de Tlatelolco* (CTLA; Valle 1994b) y *Matrícula de Huexotzinco* (MHUE; Prem 1974).

SISTEMAS DE TRANSLITERACIÓN Y TRANSCRIPCIÓN

Es necesario exponer los sistemas de transliteración y transcripción empleados en este trabajo. La *transliteración* es una manera de reescribir un texto por medio de los caracteres alfabéticos en un sistema analítico. Su propósito es hacer ver de una manera unívoca qué valores de lectura poseen los signos bajo estudio y cómo estos valores se realizan. Utilizo dos sistemas de transliteración: la estrecha, que indica solamente valores de lectura, y la amplia, que indica valores de lectura y recursos escriturarios empleados. La transliteración se presenta en negritas. Las transliteraciones estrecha y amplia van separadas por una coma.

El propósito de la *transcripción*, que aquí presento en cursivas, es indicar la lectura deseada de un texto, la pronunciación exacta de sus palabras por medio de los símbolos fonéticos. La ortografía novohispana adaptada por los frailes españoles para escribir el náhuatl clásico no representa todos los rasgos fonéticos de una manera sistemática, a tal grado que la pronunciación de las glosas es objeto de análisis y reconstrucción. La longitud vocálica y la glotalización no se indican en las glosas salvo en muy pocos ejemplos, cuando el cierre glotal se representa con la letra **h**. Las grafías **tʒ** y **z** se utilizan para escribir dos sonidos diferentes: la africada dental **tʒ** y la sibilante dental **s**. Una nasal al final de la sílaba se representa con una ene **n** o con la virgulilla de la eñe sobre la vocal que le precede; en muchos casos no se representa de ninguna manera. Sin embargo, a veces la virgulilla y la ene aparecen en contextos donde falta la nasal al final de la sílaba (Lockhart 2001; Carochi 2003; Andrews 2003). Se requiere un análisis etimológico para identificar los rasgos problemáticos de las glosas y éste no siempre resulta satisfactorio. En el presente trabajo uso una versión práctica del alfabeto fonético americano que se basa en la ortografía del trabajo de referencia para los estudios del náhuatl clásico (véase tabla 1). Los símbolos que difieren de los representados por el alfabeto fonético internacional (IPA) son los siguientes: \bar{V} = vocal larga, \check{V} = vocal corta, $x = /ʃ/$, $tz = /tʃ/$, $ch = /tʃ/$, $tl = /tʰl/$, $y = /j/$. Cuando el macrón $\bar{\quad}$ y el acento breve $\check{\quad}$ faltan, indican que la longitud vocálica y la glotalización no se pueden reconstruir con fidelidad. Otros rasgos problemáticos se representan subrayados. Por ejemplo, una vocal subrayada puede interpretarse como una vocal plana V o una nasalizada Vn . Las glosas se escriben entre corchetes angulares $\langle \rangle$.

Tabla 1
SISTEMA FONOLÓGICO DEL NÁHUATL CLÁSICO

<i>Consonantes</i>	<i>bilabial</i>	<i>coronal</i>	<i>palatal</i>	<i>lateral</i>	<i>velar</i>	<i>labiovelar</i>	<i>glotal</i>
oclusiva	<i>p</i>	<i>t</i>			<i>k</i>	<i>k^w</i>	<i>ʔ</i>
africada		<i>tz</i>	<i>ch</i>	<i>tl</i>			
fricativa		<i>s</i>	<i>x</i>				
aproximante	<i>w</i>		<i>y</i>	<i>l</i>			
nasal	<i>m</i>	<i>n</i>					

<i>Vocales</i>	<i>anterior</i>	<i>central</i>	<i>posterior y labializada</i>
alta	<i>ĩ, ī</i>		
media	<i>ě, ē</i>		<i>ō, õ</i>
baja		<i>ă, ā</i>	

FORMA EXTERNA DE LOS SIGNOS

El sistema náhuatl es una escritura jeroglífica o de alta iconicidad, es decir, los signos de todas sus clases funcionales no son combinaciones abstractas de trazos, cuñas o puntos, sino imágenes reconocidas de objetos y acciones. En una escritura jeroglífica el valor de lectura no se vincula con un diseño abstracto, sino con una imagen, por lo tanto, un signo se puede escribir de diferentes maneras. Diseños gráficos de una escritura jeroglífica se pueden describir por medio de las *fórmulas icónicas* que son equivalentes verbales de su forma externa. Estas fórmulas icónicas nos permiten reconocer fácilmente un signo. Por ejemplo, uno de los dos silabogramas *te* puede designarse como “Piedra”, mientras que el otro se puede designar como “Boca”, pues el primero representa una piedra y el segundo una boca (véase figura 1). Las fórmulas icónicas reflejan las imágenes vinculadas con ciertos valores de lectura en la mente de los escribas. En este trabajo se escriben entre comillas dobles [“...”], mientras que las traducciones aparecen entre comillas simples [‘...’]. El concepto de la fórmula icónica nos permite entender el comportamiento de algunos diseños gráficos. En la escritura náhuatl tres variantes del signo fonético *a* representan el término “Agua” de diferentes maneras: “Corriente de Agua”, “Depósito de Agua Visto de Arriba” y “Depósito de Agua Visto de Lado”. Los tres diseños gráficos transmiten el concepto ‘agua’, por esa razón los tres poseen el mismo

	i	e	a	o
(?)				
p				
t				
k				
k ^w				
s				
x				
tz				
ch				
tl				
l				
m				
n				
w				
y				

Figura 1. Cuadrícula de sílabas abiertas CV del náhuatl clásico con los signos fonéticos CV que se utilizan para representarlas. Nótese que las sílabas *k^wo, *wo y *yi están prohibidas en la lengua. Fuente: Dibujos del autor

valor de lectura. De la misma manera, el signo fonético **pa**, “Bandera”, puede representarse a través de una bandera tanto a la manera europea como a la precolombina (con un estandarte de plumas). Lo mismo se aplica al signo palabra **K^WAW**, “Árbol”, y a otros diseños gráficos (Galarza 1979, 23–82; Thouvenot 2005).

En la escritura náhuatl la relación entre la forma externa de un signo y su valor de lectura es evidente, por lo menos en los casos donde se conoce el valor de lectura del signo estudiado. Los silabogramas náhuatl son signos acrofónicos, es decir, sus valores de lectura corresponden al sonido inicial de los objetos o acciones que estos signos representan. Éste es el caso, por ejemplo, del silabograma **mi**, “Flecha”, de *mī-tl*, ‘flecha’; **ma**, “Mano”, de *mā(i)-tl*, ‘mano’; **me**, “Maguey”, *mē-tl*, ‘maguey’; **mo**, “Ratonera”, de *mon-tlī*, ‘ratonera’ (véase figura 1). Los logogramas náhuatl representan imágenes estandarizadas y fácilmente reconocibles de objetos y acciones que corresponden a sus valores de lectura (véase figura 2).

Los dígrafos forman una clase particular y reducida de las grafías náhuatl. Un dígrafo está compuesto por dos signos con sus propios diseños gráficos y valores de lectura que en conjunto se leen como un signo. Dos partes de un signo dígrafo se pueden indicar en su fórmula icónica por medio del signo más “+”. El signo “Boca+Piedra”, por ejemplo, posee el valor de lectura fonético **te** compartidos con los silabogramas “Boca”, **te**, de *tēn-tlī*, ‘labios’, y “Piedra”, **te**, de *tē-tl*, ‘piedra’ (véase figura 1). Una versión del dígrafo es el signo compuesto. Éste es una combinación de dos signos diferentes que posee un valor de lectura que no es igual a la suma aritmética de los valores de lectura que la componen, aunque se base en ellos. Por ejemplo, el silabograma **i**, “Boca con Agua”, de *ī*, ‘tomar (agua)’, consta de “Agua”, **a**, de *ā-tl*, ‘agua’ y “Boca”, **ka**, de *kām(ā)-tl*, ‘boca’ (véase figura 1). Una variante del silabograma **i**, “Boca con Pulque”, representa el mismo concepto ‘tomar, beber’.

Un rasgo particular de la escritura náhuatl es el uso de los colores “negro”, “rojo”, “amarillo”, “azul”, “verde”, “gris” y “blanco”. Éstos se utilizan como los logogramas que designan los adjetivos de color y que forman parte de algunos diseños gráficos.

ORDEN DE LECTURA

Los signos del náhuatl se escriben en grupos, jeroglíficos o bloques jeroglíficos que están separados de otros por un espacio en blanco. Se puede



Figura 2. Diferentes tipos de logogramas náhuatl de acuerdo con la forma del lexema al que corresponden: SOL PERDIZ, ver *sōl-īn* ‘perdiz’; MA CAZAR, ver *mā* ‘cazar, cautivar’; TEK^wANI FIERA, ver *tē-k^wā-nī* ‘felino, fiera, literalmente, (muy) comedor de la gente’; TETLAKAW ESCLAVO, ver *tē-tlākā-w* ‘esclavo, literalmente, el hombre de alguien’, AKAXOCH ACASÚCHIL, ver *ākā-xōch-ī-tl* ‘acasúchil, cierta planta de flor barbada y roja (*Lobelia fulgens*), literalmente, flor de caña’, KOATLICHAN MORADA DE SERPIENTES, ver *kōā-tl-ī-chān* ‘topónimo, literalmente, su casa de la serpiente’. Fuente: Dibujos del autor

definir al *bloque jeroglífico* náhuatl como una ligadura de signos independientes que tiene su propio valor de lectura. Son palabras gráficas que corresponden a ciertas unidades lingüísticas, por lo visto, sintagmas. Estos bloques están vinculados con otros o con personajes representados, a los cuales remiten por medio del signo de puntuación “Línea Negra” (véase figura 3).² Esto se debe al hecho de que la “Línea Negra” indica una asociación entre los signos y la continuidad de su lectura. Los bloques jeroglíficos cumplen con dos funciones importantes: organizar el texto en unidades comprensibles y mostrar relaciones entre éstas.

En la escritura náhuatl, el orden de lectura dentro de los bloques jeroglíficos no está determinado de manera estricta, aunque existe una fuerte preferencia por el orden de lectura de abajo hacia arriba (Whittaker 2009, 59; Cossich Vielman 2014, 3f; cfr. Lacadena 2008a, 14). El *Códice de Santa María Asunción* y el *Códice Vergara* son importantes para el estudio del orden de lectura debido a que en dichos documentos el nombre de la misma persona se repite dos o tres veces. Curiosamente, son pocos los ejemplos en los que el mismo nombre está registrado con un orden de lectura diferente. Por lo visto, existen ciertos factores que determinan el orden, pero todavía no están identificados. Es improbable que un orden de lectura diferente —de arriba abajo, de izquierda a derecha y de derecha a izquierda— se deba a razones gráficas, es decir, a la inconveniencia de yuxtaponer di-

² Agradezco a Marc U. Zender por llamar mi atención sobre el uso particular del signo “Línea Negra”, que en algunos casos corrige el orden de lectura de los signos en un bloque. (Zender, comunicación personal, 2013).



Figura 3. El signo de puntuación “Línea Negra” y sus funciones. CSMA 28v: **tla-tla-ko** *Tlātlākō* <tlatlacō.> ‘Tlacote (nombre personal)’. MITE 5A: **MAK^WIL-XOCH** *Māk^wilxōchitl* <macuilxochitl> ‘(el día) Cinco Flor (antropónimo, nombre calendárico)’. MITE 4B: **K^WAW-XOMOL-ko** *K^wāwxōmōlkō* <quavhsomolco.> ‘En la esquina del bosque (topónimo)’. Fuentes: Códice de Santa María Asunción © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc © British Museum, Londres

seños gráficos de cierta forma. Desde el punto de vista tipológico, el orden de lectura libre es raro, aunque aparece en algunos documentos de la escritura cuneiforme temprana (Krebernik 1998). La lectura vertical (de abajo arriba y de arriba abajo) se puede encontrar en los así llamados monogramas de la escritura lineal B, ligaduras de dos o tres signos silábicos que se utilizan como logogramas (Petraakis 2012, 523–36; Bartonek 2003, 121–22).

CLASES FUNCIONALES DE SIGNOS

La escritura jeroglífica náhuatl posee tres clases funcionales de signos: signos fonéticos de sílaba abierta CV, signos fonéticos de sílaba cerrada VC y signos palabra. De aquí en adelante, en las representaciones abstractas de estructura silábica, C indica cualquier consonante y V cualquier vocal.

Los *signos fonéticos (silabogramas)* son unidades gráficas que transmiten las secuencias abstractas de sonidos. En la transliteración se presentan en minúsculas. Los signos fonéticos de sílaba abierta forman la base del sistema (véase figura 1). No cabe duda de que en el sistema existe por lo menos un signo para cada una de las 57 sílabas abiertas de la lengua náhuatl. Hasta la fecha se conocen los silabogramas que permiten escribir 47 de las 57 sílabas abiertas, mientras que los signos para 10 sílabas (**tzi**, **tze**, **tza**, **tzo**,

che, tlo, xi, xe, ni, no) aún están por establecerse. Tres signos fonéticos de sílaba abierta (**ki?**, **ta?**, **tli?**) están registrados en pocos ejemplos y todavía se necesita comprobar sus valores de lectura con otros casos. Para las sílabas **li**, **le**, **la**, **lo** y **ye** se utiliza el recurso escriturario de consonante modificada. Para la sílaba **lo** se utiliza el signo **ol** (véase abajo). Teóricamente, cualquier palabra en lengua náhuatl se puede escribir por medio de signos fonéticos de sílaba abierta. En el caso de una sílaba cerrada C_1VC_2 la consonante al final de la sílaba C_2 se omite, es decir, se utiliza solamente el signo C_1V para escribir la sílaba C_1VC_2 : $C_1V \rightarrow C_1V[C_2]$. Dicha forma de escribir sílabas cerradas se conoce como el principio del silabario egeo (Gelb 1963, 164). Se debe mencionar que los signos fonéticos de vocal pura **V** forman una subclase de los silabogramas de sílaba abierta; los silabogramas de vocal pura **V** son objeto de recursos escriturarios particulares que no se aplican a otros signos fonéticos (véanse *lecturas de vocal sobrante* y *lecturas de consonante no representada*). Sobre esto, los signos fonéticos **V** se pueden interpretar como silabogramas cuyos valores de lectura corresponden a las sílabas abiertas del cierre glotal **?V** porque en náhuatl cualquier sílaba fonéticamente empieza con una consonante, y cuando a una sílaba le falta la consonante al principio en la representación léxica se le añade un cierre glotal automático. Esta interpretación de los silabogramas de vocal pura nos permite explicar algunos recursos escriturarios que están restringidos a estos signos fonéticos (véase *lectura de vocal sobrante*). Además, implica que la escritura náhuatl no se orienta a representaciones fonológicas (compuestas por fonemas), sino a representaciones fonéticas (compuestas por fonos, es decir, sonidos del habla). Los signos fonéticos de sílaba abierta **CV** cumplen con la función básica de la escritura, es decir, poder escribir cualquier enunciado en la lengua.

Muchas sílabas en náhuatl son cerradas, por esa razón los deletreos compuestos por signos fonéticos de sílaba abierta resultan ambiguos y pueden leerse de varias maneras. No es extraño que los escribas trataran de resolver esta ambigüedad. En algunos casos, de acuerdo con el principio del así llamado silabario acadio, la última consonante de sílaba cerrada está indicada por medio de los signos de sílaba cerrada **VC**, es decir, para escribir una sílaba cerrada $C_1V_1C_2$ se utilizan dos signos fonéticos C_1V_1 y V_1C_2 , donde la vocal V_1 se escribe dos veces pero se lee solo una vez: $C_1V_1 + [V_1]C_2 > C_1V_1C_2$ (Gelb 1963, 162). Una consecuencia inevitable de este principio son los deletreos redundantes, indicación doble de la misma vocal. A








	i	e	a	o
k				
s	 ?			
x				
l	 ?		 ?	

Figura 4. Cuadrícula de sílabas cerradas VC del náhuatl clásico con los signos fonéticos VC que se utilizan para representarlas.
Fuente: Dibujos del autor.

diferencia de los signos fonéticos de la sílaba abierta, la cuadrícula de los silabogramas VC no está completa y parece que los signos para muchas sílabas cerradas no existen (véase figura 4). No se conoce todavía ningún silabograma del tipo Vn, aunque en náhuatl hay muchas sílabas cerradas que terminan en una nasal. Este hecho no parece una coincidencia y probablemente refleja un rasgo fonético de la lengua: la oposición entre las nasales bilabial *m* y dental *n* se neutraliza al final de la sílaba, y las dos se realizan como nasalización de la vocal que les precede. En algunos casos, para indicar consonantes al final de la sílaba se utiliza el recurso de lectura inversa y/o lectura de vocal modificada (véase abajo). En cualquier caso, en la escritura náhuatl el principio del silabario acadio no se emplea de una manera sistemática, es decir, una consonante al final de la sílaba se puede indicar por medio de los silabogramas de sílaba cerrada, aunque esto no sea obligatorio. La misma irregularidad en la representación de consonantes finales es característica del uso de los silabogramas de sílaba cerrada en los ejemplos tempranos de la escritura acadia (Jagersma 2010, 19–23). Los signos fonéticos de sílaba cerrada cumplen la función de indicar las consonantes al final de la sílaba.

Los *signos palabra (logogramas)* son unidades gráficas que representan lexemas, es decir, transmiten significados léxicos y, al mismo tiempo, las

secuencias de fonemas que corresponden a los significados de aquellos lexemas (Davletshin 2005). Por ejemplo, el signo “Conejo” **TOCH** se lee *tōch* y significa ‘conejo’, *tōch-tlī*. En la transliteración los valores de lectura fonéticos de los logogramas se presentan en mayúsculas. Según la tradición establecida en los estudios de las escrituras antiguas, los valores de lectura léxicos no se indican en la transliteración. En muchos casos ellos son innecesarios porque en cualquier lengua humana el número de homónimos, es decir, palabras que suenan igual pero tienen significados distintos, es reducido. Sin embargo, existen algunos logogramas cuyos valores de lectura fonéticos coinciden, pero los léxicos no tienen nada en común. Cuando es necesario, estos signos se pueden distinguir por medio de una cifra en subíndice y/o indicando los valores léxicos en mayúsculas y blanca: **XIW₁** TURQUESA, “Turquesa”, como en *xīwī-tl* ‘turquesa’; **XIW₂** HIERBA, “Hierba”, como en *xīwī-tl* ‘hierba’; **XIW₃** VERDE AZUL, “Fuego”, como en *xīw-* ‘azul (color de fuego)’; **PAM₁** BANDERA, “Bandera”, como en *pām(ī)-tl* ‘bandera’; **PAM₂** como en CARGA DE LEÑA, “Carga de leña”, como en *pān-tl* ‘hilera, grupo, carga de leña’, etcétera. Se debe mencionar que en el occidente de El Salvador la palabra pante, que viene del náhuatl *pāntli*, se usa para hacer referencia a una ‘medida de madera’ (Margarita Cossich Vielman, comunicación personal 2013). Por lo general no hace falta indicar valores léxicos de lectura, pero es importante tener en mente que el valor de lectura de un logograma no es una secuencia abstracta de sonidos, sino una secuencia de sonidos asociada con un cierto significado.

En la mayoría de los casos, los logogramas corresponden a los morfemas léxicos. En casos excepcionales, un logograma se refiere a una locución idiomática, una palabra compuesta o una palabra derivada, pues éstos transmiten sus propios significados léxicos, por ejemplo: **TEK^WANI** *tē-k^wā-nī*, ‘animal fiero, literalmente, (muy) comedor de la gente’; **TETLAKAW** *tē-tlākā-w*, ‘esclavo, literalmente, el hombre de alguien’; **KOATLICHAN** *kōā-tl-ī-chān*, ‘topónimo, literalmente, su casa de la serpiente’; **AKAXOCH** *ākā-xōch(ī)-tl*, ‘acasúchil, cierta planta de flor barba-da y roja (*Lobelia fulgens*), literalmente, flor de caña’ (véase figura 2). Podemos denominar *logogramas compuestos* a los signos palabra que consisten en más de un morfema. La definición implica que los logogramas no se utilizan para escribir morfemas gramaticales porque éstos carecen de significados léxicos. El náhuatl es una lengua polisintética, es decir, una lengua altamente aglutinante cuyas palabras con frecuencia están com-

puestas por muchos morfemas y donde los significados léxicos de sus palabras están contruidos. Los sustantivos náhuatl tienen dos formas: la absoluta, que se usa independientemente y se marca con uno de los sufijos absolutivos, y la constructa, que carece del sufijo absolutivo y aparece en composición con otras palabras y morfemas (v. gr., Launey 1992, lecciones 2 y 10). Los verbos náhuatl tienen dos formas principales: el presente y el pretérito, que es la forma más corta y se deriva del presente (v. gr., Launey 1992, lección 6). La reduplicación es un recurso de derivación importante: es particularmente productivo entre los adjetivos calificativos, los verbos de acción repetida (frecuentativos) o de mayor intensidad en la acción (intensivos), los numerales con el valor distributivo (cuatro cada uno) y en algunos sustantivos donde es parte de la formación del plural (v. gr., Launey 1992, lección 28). De una manera sistemática, los valores de lectura de los logogramas náhuatl para los sustantivos corresponden a la forma constructa sin sufijos absolutivos y la vocal de apoyo *ĩ*, mientras que la lectura fonética de logogramas verbales corresponde a la base del pretérito. Tanto los logogramas nominales como los verbales indican la forma no reduplicada de la palabra. Estas particularidades de los logogramas náhuatl se pueden denominar *valores de lectura canónicos* (cfr. Zender 2008, 32; Davletshin 2013).

Es importante subrayar que en la escritura náhuatl no existen logogramas para todos los significados léxicos que se encuentran en la lengua. Lo mismo ocurre en otras escrituras logosilábicas. Sería imposible inventar y memorizar signos especiales para todos los lexemas, pues el número de significados léxicos en una lengua natural comprende por lo menos unas mil unidades. Este hecho tiene una importante consecuencia: cualquier escriba náhuatl tenía que memorizar los logogramas para poder leer y escribir; no los inventaba en el proceso de escritura. Sin embargo, los deletreos compuestos solamente por signos fonéticos resultan ambiguos, y en algunos casos los escribas inventaban logogramas nuevos, en particular para escribir palabras que aparecieron después del contacto con los europeos (véase figura 5). El proceso nunca ha sido productivo y se ha restringido a pocos casos. Los signos que se inventan durante el proceso de escritura se pueden llamar *signos ocasionales* y siempre se trata de signos palabra. Los signos fonéticos nunca se inventan, a pesar de que el principio acrofónico está muy presente en el sistema. Si esto no fuera así, se habrían registrado muchos silabogramas para cada sílaba de la lengua.

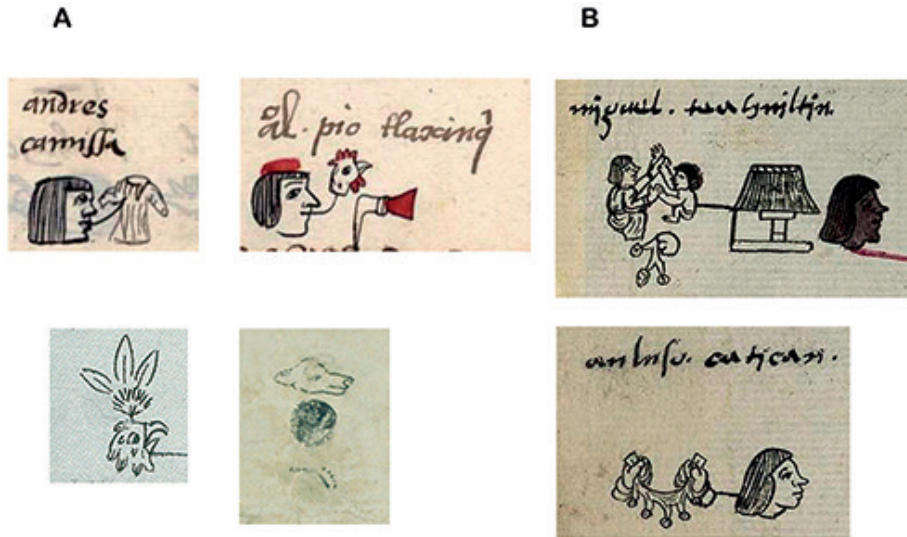


Figura 5. Signos ocasionales: a) logogramas inventados después del contacto con los europeos. MHUE 498r: **KAMIXA CAMISA** para *Kamixa* <camiffa> ‘Camisa (nombre personal)’. MHUE 901r: **PIYO POLLO** para *Piyo* <pio> ‘Pollo (nombre personal)’. CSMA 40v: **?KALSA ?GARZA** en *Garsiya* <garcia> ‘García (apellido español)’. CTLA II: **PELO PERRO-lo-o** *Pelō* ‘El Perú (topónimo de Nueva España)’; b) posibles logogramas ocasionales. CVRG 41r: **te-a-TEAWILTI EL QUE JUEGA CON LA GENTE** para *Tēāwiltī?* <teahuiltin.> ‘El que juega con la gente (nombre personal)’. CVRG 18v: **KATIKA SE ENCONTRÓ-a** para *Kāṭikā?* <catican.> ‘Lo que se encontró (nombre personal)’. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice de Tlatelolco* © Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 35-39, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothéque nationale de France, Ms. mex. 387, París

Alfonso Lacadena (comunicación personal, 2013) propuso que los signos palabra náhuatl no distinguen entre vocales cortas, largas y glotalizadas. Los silabogramas náhuatl tampoco distinguen entre vocales cortas, largas y glotalizadas, ni permiten indicar las nasales al final de una sílaba. Por ello, no es posible comprobar si los logogramas representan los rasgos fonéticos mencionados (no obstante, véase *lecturas truncadas*). De acuerdo con esto, en el presente trabajo no se indican vocales largas ni cierres glotales en la transliteración de los logogramas. Los signos palabra cumplen con una función importante: representar de una manera directa las unidades psicolingüísticas básicas que son lexemas.

SIGNOS POLIVALENTES Y ALÓGRAFOS

Los *alógrafos* son dos o más signos formalmente diferentes que poseen el mismo valor de lectura. Por ejemplo, los signos “Boca” y “Piedra” tienen el valor de lectura fonético *te* (véase figura 1). El primero deriva su valor de lectura fonético de la palabra *tě-tl*, ‘piedra’ y el otro de *tēn-tlī*, ‘labios’. En la transliteración se pueden distinguir de manera arbitraria diferentes alógrafos por medio de una cifra en subíndice. En la escritura náhuatl los alógrafos son pocos en comparación, por ejemplo, con la escritura maya.

Los *signos polivalentes* son aquellos que poseen más de un valor de lectura (véase figura 6a). Cada uno de éstos se actualiza en diferentes contextos. En la escritura náhuatl, por ejemplo, el signo “Boca” tiene dos valores de lectura fonéticos, *te* y *ka*. El primero se deriva de la palabra *tēn-tlī*, ‘labios’ y el segundo de *kām(ă)-tl*, ‘boca’. En la transliteración, cuando es necesario, diferentes lecturas del mismo signo se indican con la barra oblicua “/”. En la escritura náhuatl, muchos signos poseen diferentes valores de lectura que pueden ser fonéticos y logográficos. Un signo tiene en ocasiones dos valores de lectura, uno de los cuales es fonético y se deriva del otro por medio del principio acrofónico. Es el caso, por ejemplo, de **k^wi** y **K^wIKA** para “Voluta Rayada del Habla”, de *k^wikă-tl*, ‘canto’ (véase figura 6b). Se podrían interpretar los deletreos con el logograma **K^wIKA** como deletreos abreviados del silabograma **k^wi**. Sin embargo, la lectura **K^wIKA** es mucho más frecuente en los documentos de Tepetlaoztoc. En el caso de un signo polivalente con dos valores relacionados, éste puede distinguirse de la *lectura fonética* y la *lectura logográfica* del signo. En casos donde la lectura fonética coincide con la raíz de la palabra correspondiente es imposible entender si un signo posee dos valores de lectura o solamente el valor fonético. Véanse, por ejemplo, los silabogramas **a**, “Agua”, de *ă-tl*, ‘agua’; **tle**, “Fuego”, de *tlě-tl*, ‘fuego’, etcétera. Esto se complica por el hecho de que los cierres glotales, vocales largas y nasales al final de la sílaba, no se indican en la escritura náhuatl de una manera sistemática. Véase, por ejemplo, el silabograma **ko**, “Olla”, de *kōn-tlī*, ‘olla de barro’; **si**, “Conejo”, de *sīʔ-tlī*, ‘liebre’, etcétera.

En las escrituras jeroglíficas, los alógrafos y signos polivalentes surgen a causa de la alta iconocidad del sistema gráfico debido a que una idea puede representarse y una imagen puede interpretarse de diferentes maneras.



Figura 6. Signos polivalentes. A. Los cuatro valores de lectura que posee el signo “Pájaro” en el *Códice Santa María Asunción*: **to**, **TOTO PÁJARO**, **WILO PALOMA**, y **cho**. CSMA 50r: “Pájaro”-we-XIW para *Tōwexiw* <tohuexiuh> ‘Nuestro consuegro (nombre personal)’, CSMA 29r: TZAW-“Pájaro” para *Tēt̄zāwtōtōtl* <tetzauhtototl> ‘Pájaro extraordinario (nombre personal)’. CSMA 71v: “Pájaro”-o para *Wīlōtl* <huilotl.> ‘Paloma (nombre personal)’. CSMA 47r: a-“Pájaro” para *Achotl* <hachotl> ‘nombre personal’. B. Dos valores de lectura relacionados con el signo “Voluta Rayada del Habla”: **kwi** y **KWIKÁ CANTO**. MITE 6A: **ka-KAX-tla-TLAL-kwi** para *Kāxtlālkwiwāyān* ‘Lugar donde se toma la tierra para hacer cajetes (topónimo)’. CVRG 55v: “Voluta Rayada del Habla”-XOCH para *Kwīkāxōchītl* <cuicaxochitl.> ‘La flor de canto (nombre personal)’. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres

RECURSOS ESCRITARIOS

Todas las escrituras logosilábicas del mundo hacen uso de diferentes recursos escriturarios que les permiten representar las palabras que no se pueden escribir por medio de los valores de lectura estándar o desambiguar los deletreos problemáticos que pueden leerse de formas diferentes. Los recursos escriturarios son usos particulares de signos que no se leen con su propio valor de lectura, sino que ayudan a interpretar el valor de lectura de los signos que están a su alrededor o indican algunos rasgos de la lengua que no se pueden representar por medio de la lectura estándar. Se pueden distinguir los siguientes grupos de recursos escriturarios: recursos de complementación, lecturas adicionales de signos fonéticos y lecturas adicionales de signos palabra.

Recursos escriturarios de complementación

Frecuentemente, un signo fonético se utiliza para indicar o aclarar la lectura de un signo palabra, repitiendo su valor fonético de manera parcial. Éstos se denominan *complementos fonéticos*. Su uso es opcional, es decir, los complementos fonéticos no están presentes en todos los ejemplos de la palabra escrita. En la transliteración se indican a través de paréntesis. Véanse los casos **te-TEKOLO**, **(te)-TEKOLO** y **TEKOLO** para *Tēkōlōtl*, ‘Búho (nombre personal)’; **XOMA-ma**, **XOMA-(ma)** para *Xōmā?*, ‘Cucharón de barro (nombre personal)’; **K^WILOL-ol**, **K^WILOL-(ol)** y **K^WILOL** para *K^wīlōl*, ‘Diseño (nombre personal)’, y **TELPOCH-(po)-SAKA** para *Tēlpōssākā* ‘Zacate de joven (nombre personal)’ (véase figura 7). Se observa que los silabogramas de sílaba abierta CV y de sílaba cerrada VC pueden utilizarse como complementos fonéticos. De acuerdo con la posición de la sílaba complementada en la palabra se pueden distinguir complementos fonéticos iniciales, finales y mediales. Los complementos mediales (Lacadena 2013) son poco frecuentes y no se conocen en otros sistemas logosilábicos. Tal vez su uso esté vinculado con la eliminación de las consonantes en ciertos contextos (véanse los ejemplos en la figura 7). La complementación fonética cumple con dos funciones: ayuda a recordar el valor de lectura de un signo palabra y, en muchos casos, permite elegir entre diferentes valores de lectura asociados con el mismo diseño gráfico. En la escritura náhuatl, los complementos fonéticos iniciales son mucho más frecuentes que los finales. En ello se distingue de otros sistemas logosilábicos que muestran predominancia por los complementos fonéticos finales hasta el grado de que en algunas escrituras no se permiten los complementos iniciales. Hay que mencionar que los complementos iniciales son tan frecuentes en la escritura náhuatl que ayudan a establecer el orden de lectura correcto de los signos en los bloques jeroglíficos porque indican las sílabas y palabras con las cuales empieza la lectura (Davletshin 2009). En este trabajo, de acuerdo con la tradición mesoamericanista, no se distingue entre complementos fonéticos en sentido estricto (signos fonéticos que reiteran la consonante final del logograma y transmiten la vocal inicial del sufijo) e indicadores fonéticos (signos fonéticos que reiteran la lectura de logogramas). En la escritura náhuatl los complementos fonéticos son indicadores en sentido estricto (Whittaker 2009, 56–57).

El recurso escriturario de *complementación semántica* consiste en el uso del valor léxico de un signo palabra suprimiendo su valor fonético

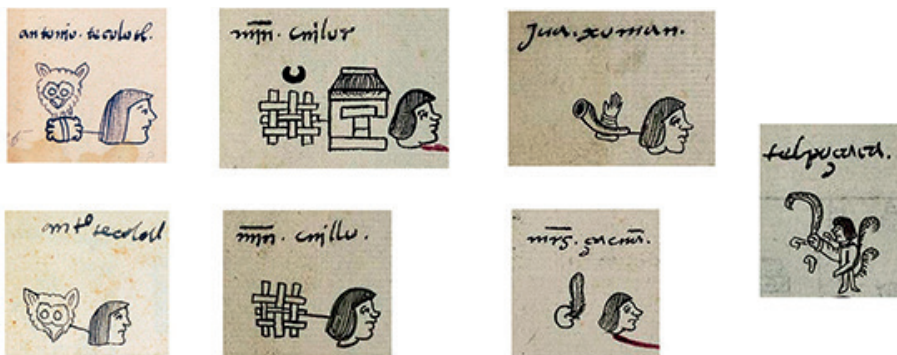


Figura 7. Complementación fonética: complementos fonéticos iniciales, finales y mediales. CSMA 28r, 10v: **te-TEKOLO**, **(te)-TEKOLO** y **TEKOLO** *Tēkōlōtl* <antonio. tecolotl.> ‘Búho (nombre personal)’. CVRG 34r, 35v: **K^wILOL-ol**, **K^wILOL-(ol)** y **K^wILOL** *K^wilōl* <m̄n̄.cuilor, m̄n̄.cuillo.> ‘Diseño (nombre personal)’. CVRG 24v: **XOMA-ma**, **XOMA-(ma)** *Xōmā?* <xoman.> ‘Cucharón de barro (nombre personal)’. CRVG 27r: **SAK^wAN-(k^wa)** *Sāk^wān* <m̄rs. çacuã.> ‘El pájaro madrugador (nombre personal)’. CRVG 38v: **TELPOCH-(po)-SAKA** *Tēlpōssākā* <telpoçaca.> ‘Zacate de joven (nombre personal)’. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèqu nationale de France, Ms. mex. 37-39, París

(compárese con *lecturas prestadas*). Los complementos semánticos son aquellos signos palabra que no se leen por sí mismos fonéticamente, pero indican a qué clase de objetos pertenece la palabra escrita. En la escritura náhuatl, el principio de la complementación semántica no se utiliza sistemáticamente, y de ello se conocen pocos ejemplos. En la transliteración amplia se indica en superíndice, como en el caso de **CHIYAN-po-ko**^{-TEPE} para *Chīyānpōlkō*, ‘lugar de chía grande’, donde el logograma **TEPE CERRO** indica que la palabra escrita es un toponímico (véase figura 8). Otros sistemas logosilábicos —las escrituras china y egipcia, entre otras— utilizan complementos semánticos de manera sistemática, es decir, ciertas palabras siempre los incluyen en sus deletreos y la lectura de un deletreo depende de su complemento semántico; a veces son signos especiales que nunca se leen fonéticamente. Éstos se denominan *determinativos* o *indicadores semánticos*. En este trabajo se propone indicar complementos semánticos en náhuatl (-^{TEPE}) para distinguirlos de los determinativos semánticos que suelen indicarse en la lengua de redacción (-^{LUGAR}) o en latín (-^{URBS}). Parece que en la escritura náhuatl al momento de la llegada de los españoles el sistema de determinativos semánticos estaba por desarrollar-



Figura 8. Complementación semántica: el signo palabra TEPE CERRO se utiliza para indicar topónimos. MITE 5A: **chi-po-ko-TEPE**, **chi/CHIYAN-po-ko-TEPE** *Chīyānpōlkō* <chiyapolco.> ‘Lugar de chíá grande (topónimo)’. MITE 3A: **ko-KOL-TEPE**, **(ko)-KOL-TEPE** *Kōlwā?kān* <colvaca.> ‘Lugar donde tienen ancestros (topónimo)’. CMDZ 3v: **OTOM-TEPE**, **OTOM-TEPE** *Otompān* </otunpa.> ‘topónimo’. CMDZ 29r: **AKA-TEPE**, **AKA-TEPE** *Ākāyō?kān* <acayocā.> ‘Lugar lleno de caña (topónimo)’. CMDZ 33r: **TOLO-TEPE**, **tolo** << **TOLO-TEPE** *Tōllō?kān* <tuluca.> ‘Lugar lleno de carrizo (topónimo)’. Ver *lecturas prestadas*.

Fuentes: *Códice Mendocino*, Bodleian Library, Oxford, tomado de Cooper Clark 1938; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres

se. Todavía se necesita un estudio que muestre qué tan frecuente y espontáneo es el uso de la complementación semántica en la escritura náhuatl. Recientemente, Marc U. Zender (comunicación personal, 2013) ha propuesto varios ejemplos de complementación semántica en la escritura náhuatl, pero los analiza como determinativos semánticos. Parece que Leonardo Manrique Castañeda (1989, 167) fue el primero en sugerir esta interpretación.

Un recurso escriturario muy peculiar, desconocido en otros sistemas logosilábicos, fue notado y explicado por Alfonso Lacadena (2013), quien lo denominó *escritura doble de logogramas homófonos*. Éste consiste en el uso de dos diferentes signos palabra con el mismo valor de lectura fonético y léxico para escribir una sola palabra. Véase, por ejemplo, **XOCH-TONAL_A**, **XOCH-TONAL_A** y **XOCH-TONAL_A-TONAL_B**, **XOCH-TONAL_A × TONAL_B** *Xōchitōnāl* ‘(el día) Flor (antropónimo, nombre calendárico)’ (véase figura 9). En la transliteración, de manera arbitraria distingo diferentes diseños



Figura 9. Complementación léxica, recurso de escritura doble de logogramas homófonos. CSMA 50r: $\text{XOCH-TONAL}_A\text{-TONAL}_B$, $\text{XOCH-TONAL}_A \times \text{TONAL}_B$ y CSMA 60v: XOCH-TONAL_A , XOCH-TONAL_A para *Xōchitōnāl* <di. xochitonal> '(el día) Flor (antropónimo, nombre calendárico)'. CVRG 40r: $\text{XOXOKKOYOL} \times \text{KOYOL}$ *Xōxōkkōyōl* <xoxocoyol> 'Acedera (nombre personal)'. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París

gráficos que poseen el mismo valor de lectura léxico por medio de una letra en subíndice. El uso del término está restringido para aquellos casos en que dos signos coinciden no solamente en su lectura fonética, sino también en su lectura logográfica (compárese con *lectura prestada*). En algunos casos, dos signos palabra coinciden en su valor de lectura fonético y léxico de una manera parcial. Por ejemplo, el signo **KOYOL** CASCABEL complementa el signo **XOKOKKOYOL** ACEDERA porque la palabra 'acedera', *xōxōkkōyōl* en náhuatl, significa literalmente 'cascabeles verdes' (véase figura 9). Las escrituras dobles de logogramas homófonos y los complementos fonéticos cumplen las mismas funciones: ayudan a recordar el valor de lectura y a elegir entre diferentes valores de lectura asociados con el mismo diseño gráfico. Se puede describir este recurso como *complementación léxica*.

Lecturas adicionales de signos fonéticos

El recurso escriturario de *lectura de consonante modificada* consiste en el uso de silabogramas de sílaba abierta para escribir las sílabas de la misma vocal, pero con diferente consonante. En el náhuatl estándar la consonante lateral *l* está prohibida al principio de la palabra y la aproximante palatal y se pierde frente a la vocal anterior media *e*, pero se conserva en muchas variantes dialectales del náhuatl. Una consecuencia de estas distribuciones fonotácticas es que para las sílabas *tli*, *tle*, *tla*, *tlo* y *ye* no se pueden inventar silabogramas especiales por medio del principio acrofónico. Para escribirlos

se utilizan los siguientes signos fonéticos respectivamente: **tli**, **tle**, **tla**, **ol** y **e**. En la transliteración amplia se utiliza el signo “←” para indicar este recurso escriturario. Estos son los casos, por ejemplo de **a-CHIMAL-tle**, **a-CHIMAL-le←tle** para *Āchīmālē?*, ‘nombre personal’, y **e-cho**, **ye←e-cho** para *Yēkchōpītl*, ‘nombre personal’ (véase figura 10). Curiosamente, para la sílaba *lo* se utiliza el signo de sílaba cerrada **ol**, como en **TONAL-a-ol-xo**, **ton </ TONAL-a-lo←ol-xo** para *Tonalonxo*, ‘Don Alonso (nombre español)’ (véase *lecturas truncadas*). Las lecturas de consonante modificada cumplen con la función de representar las sílabas para las cuales no se pueden derivar signos fonéticos por medio del principio acrofónico.

El recurso escriturario de *lectura inversa* consiste en el uso de los silabogramas de sílabas abiertas **CV** con el valor de lectura de los de sílaba cerrada **VC**. Las lecturas inversas están prohibidas al principio de la palabra. En la transliteración amplia se utiliza el signo “◄” para indicar este recurso, como en **TEK^w/TEK^wI-tla-ko-so**, **TEK^wI-tla-ko-os◄so** para *Tēk^wī?tlākōs*, ‘nombre personal’, y **a-ko-KOS-ka**, **a-(ko)-KOS-ak◄ka** para *Ākōsak*, ‘Lugar del agua amarilla (topónimo)’ <acusac> (véase figura 11). El recurso de lecturas inversas se utiliza cuando se necesita indicar la consonante final de una sílaba cerrada pero falta su correspondiente silabograma **VC**. Para el mismo propósito se utiliza el recurso escriturario de *lectura de vocal modificada* que consiste en el uso de los silabogramas para escribir las sílabas de la misma consonante, pero de una vocal diferente, como en **MIK-es/ES**, **MIK-is←es** para *Mīkīs*, ‘(el día) Muerte (antropónimo, nombre calendárico)’ (véase figura 11). A veces, dos recursos, la lectura inversa y la vocal modificada, se utilizan juntos, como en **i-tle-se-wi**, **i-tle-se-ew◄wi** para *Ītlēw Sēw*, ‘Su fuego/ fiebre se apagó (nombre personal)’ (véase figura 11). Las lecturas de consonante modificada e inversa cumplen con la función de representar las consonantes al final de la sílaba. Se utilizan solamente para representar las sílabas cerradas.

El recurso escriturario de *lectura de consonante no representada* consiste en el uso de los silabogramas de vocal pura **V** para representar las sílabas de la misma vocal y cualquier consonante. En la transliteración amplia se utilizan llaves “{...}” para indicar este recurso, como en **ma-i**, **ma-{k}i** para *Mākīs*, ‘Ajorca (nombre personal)’, y **ma-a**, **ma-{y}a** para *Māyā*, ‘Escarabajo (nombre personal)’ (véase figura 12). La lectura de consonante no representada se utiliza como complemento fonético y parece estar prohibida al principio de la palabra. Este recurso se desconoce en otros sistemas logosilábicos.



Figura 10. Lecturas de consonante modificada. CSMA 10v: **ke-ma-we-?tli, ke-ma-we-li←?tli** *Kēmächwēlī* <q̄mach veli> ‘¿Cómo es posible que sí toma agua! (nombre personal)’. CSMA 13r: **a-CHIMAL-tle, a-CHIMAL-le←tle** *Āchīmālē?* <anchimale> ‘nombre personal’. CVRG 26r: **te-o-TEOKAL-tla, (te-o)-TEOKAL-la←tla** *Tēōkāltlān* <teocaltitla.> ‘Cerca del templo (topónimo)’. CTLA IV: **TONAL-a-ol-xo, ton </ TONAL-a-lo←ol-xo** *Tonalonxo* ‘Don Alonso (nombre español)’. CSMA 45r: **e-cho, ye←e-cho** *Yēchhōpītl* <yechhopitl.> ‘El buen picamaderos (nombre personal)’.

Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice de Tlatelolco* © Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 35-39, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París



Figura 11. Lecturas inversas y lecturas de vocal modificada. CVRG 43v: **TEK^{WI}-tla-ko-so, TEK^{WI}-tla-ko-os** ◀so *Tēk^{wi}ītlākōs* <tecuilaco.> ‘nombre personal’. CCZC 7r: **a-ko-KOS-ka, a-(ko)-KOS-ak** ◀ka *Ākōsak* <acusac> ‘Lugar del agua amarilla (topónimo)’. CSMA 69r: **to/cho-so-ke-ol, to-os** ◀so-ke-?cho-ol *Toskēchōl* <tozquechol> ‘El flamenco amarillo (nombre personal)’. CVRG 52r: **MIK-es/ES, MIK-is←es** *Mikis* <miquiz> ‘(el día) Muerte (antropónimo, nombre calendárico)’. CVRG 18r: **i-tle-se-wi, i-tle-se-ew** ◀wi para *ītlēw Sēw* <ytlēuhçēuh.> ‘Su fuego/ fiebre se apagó (nombre personal)’. Fuentes: *Códice Cozcatzin* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 41-45, París; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París



Figura 12. Lecturas de consonante no representada. CSMA 49r: **ix-to-a**, **ix-to-{k}** a *Ī-ix Tō-kāl* <yxtōcal.> ‘?La cara de nuestra casa (nombre personal)’. CSMA 42v: **ma-a**, **ma-{y}** a *Māyā* <maya> ‘Escarabajo (nombre personal)’. CVRG 23r: **XILO-pa-a**, **XILO-pa-{tz}** a *Xilōpātzāk* <xillopaçac.> ‘El jilote enmohecido (nombre personal)’. MITE 5A: **MALINAL-YO-a**, **MALINAL-YO-{k}** a *Mālīnāllo?kān* <mallinalocā.> ‘Lugar lleno de la hierba zacate de carbonero (topónimo)’. CSMA 50r: **K^WAW-i**, **K^WAW-{tl}** i *K^wāwtli* <coahtli> ‘(el día) Águila (antropónimo, nombre calendárico)’. CVRG 17v: **XILO-ma-i**, **XILO-ma-{w}** i *Xilōmāwīs* <xilomauiç.> ‘nombre personal’. CSMA 54v: **ma-i**, **ma-{k}** i *Mākīs* <mauiç> ‘Ajerca (nombre personal)’. CSMA 71v: **K^WESAL-e**, **K^WESAL-{k}** e *K^wēsālkēn* <queçalque> ‘Vestido de plumas rojas (nombre personal)’. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothéque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres

El recurso escriturario de *vocal sobrante* consiste en el uso de los silabogramas de vocal pura **V** que se utilizan para indicar la longitud o glotalización vocálica (cfr. Lacadena y Wichmann 2008). En la transliteración amplia se utiliza el signo de igual “=” para indicarlo, como en **ma-a-tla**, **ma=a-tla** para *Mātlātl*, ‘Red (nombre personal)’, y **XIKO-ko-o**, **XIKO-(ko)=o** para *Xikō?*, ‘Jicote (nombre personal)’ (véase figura 13). El uso de vocales sobrantes no es sistemático y es poco frecuente, lo que quiere decir que en la mayoría de los casos las vocales largas o glotalizadas no se especifican. Los signos fonéticos **V** se pueden interpretar como silabogramas ?V porque en náhuatl cualquier vocal al principio de la sílaba recibe un cierre glotal automático. Las vocales largas en náhuatl también se producen fonéticamente como vocales rearticuladas, es decir, como dos vocales idénticas con un cierre glotal entre ellas [$\bar{V}_1 \sim \check{V}_1? \check{V}_1$]. Esta realización facultativa de vocales largas puede explicar el recurso de la vocal sobrante, su uso variado



Figura 13. Lecturas de vocal sobrante. CSMA 17v: **ma-a-tla**, **ma=a-tla** *Mātlātl* <malatl.> ‘Red (nombre personal)’. CVRG 17v: **NAW-yo-o**, **NAW-yo=o** *Nāwyōtl* <nauhyotl.> ‘El de número cuarto (nombre teofórico)’. CSMA 69v: **XIKO-ko-o**, **XIKO-(ko)=o** *Xīkō?* <xico> ‘Jicote (nombre personal)’. Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París

y su poca productividad si aceptamos la interpretación de los silabogramas de vocal pura **V** con el cierre glotal **?V**, como en **ma-?a-tla** para [mātlātl ~ mā?ātlātl], ‘Red’, y **XIKO-ko-?o**, **XIKO-ko-o?** <?o para *Xīkō?*, ‘Jicote’. Las lecturas de vocal sobrante cumplen con la función de representar la longitud y glotalización vocálica.

Lecturas adicionales de signos palabra

En muchas lenguas, entre ellas el náhuatl y el español, un lexema cambia su forma externa, es decir, los sonidos que le corresponden según el contexto fonético, pero conserva su significado léxico. En español, por ejemplo, diferentes formas del verbo “venir” (vengo, vino, vendrá, venga, venía, etcétera) se refieren al mismo significado léxico, “el movimiento hacia el lugar donde se encuentra el hablante”. En escrituras logosilábicas, la lectura fonética de un signo palabra puede cambiar de acuerdo con las modificaciones que sufre la palabra correspondiente en diferentes contextos. Este recurso escriturario se llama *lecturas morfofonéticas de signos palabra*. En la transliteración amplia esto se indica con “<” (Davletshin 2013). Se pueden reconocer dos tipos de lecturas morfofonéticas: las morfofonéticas en sentido estricto, en las que se cambia la forma del morfema, como en **TLAL-TLACH**, **TLAL-LACH** < **TLACH** para *Tlāllāchkō* y **TLAW-pa**, **TLAP** < **TLAW-pa** para *Tlāppān* (véase figura 14); las morfofonéticas gramaticales, en las cuales a la palabra se le añade un afixo de flexión o derivación, como en **TOCH**, **TOCHTLI** < **TOCH** para *Tōchtli*, ‘Conejo’ y **na/NAN-ix-pa**, **TONAN** < **NAN-ix-pa** para



Figura 14. Lecturas morfofonéticas en sentido estricto. CDMZ 46r: **CHINAN** < **CHINAM-tla** *Chīnāntlān* <chinantlan.> ‘Lugar de mucha chinampa (topónimo)’. CDMZ 32r: **TLAL-LACH** < **TLACH** *Tlāllachkō* <tlallachco.> ‘En el lugar de la cancha de tierra (topónimo)’. CDMZ 13r: **TLAP** < **TLAW-pa** *Tlāppān* <tlappan.> ‘Sobre el almagre (topónimo)’. CDMZ 20v: **TEK** < **TEK^W-KAL** *Tēkkālkō* <tecalco> ‘En el lugar de la corte de juicio (topónimo)’. CDMZ 41r: **TEK** < **TEK^W-MIL** *Tēkmīlkō* <tecmilco> ‘En el lugar de campos señoriales (topónimo)’. Fuente: *Códice Mendocino*, Bodleian Library, Oxford, tomado de Cooper Clark 1938

Tōnānīxpān, ‘Enfrente de nuestra madre’ (véase figura 15). En el caso de la escritura náhuatl, el recurso escriturario de lecturas gramaticales permite explicar cuatro observaciones: primero, hay un gran número de deletreos que incluyen logogramas y que parecen abreviados, es decir que no indican de ninguna manera las sílabas enteras; segundo, las sílabas abreviadas al principio de palabra siempre aparecen antes de logogramas y corresponden a ciertos prefijos gramaticales; tercero, los así llamados valores de lectura canónicos de logogramas náhuatl siempre corresponden a las formas más cortas de palabras —la forma del pretérito en el caso de los verbos, la forma constructa en el caso de los nominales y las formas no reduplicadas para todas las clases de palabras—; cuatro, el mismo signo palabra se utiliza para escribir el pretérito y el presente, la forma absoluta y la constructa, la forma reduplicada y la no reduplicada del adjetivo. Queda por comprobar qué tan productivo es el recurso de lecturas gramaticales en la escritura náhuatl y cuáles son las formas gramaticales que se representan por los logogramas de una manera sistemática. Las lecturas morfofonéticas y gramaticales cumplen con la función de indicar la unidad entre diferentes realizaciones fonéticas que se vinculan con ciertos significados léxicos, lo que permite escribir la misma raíz/el mismo morfema de una manera uniforme y se conoce como principio morfofonológico de ortografía.

El recurso escriturario de *lectura prestada* consiste en el uso del valor fonético de un signo palabra suprimiendo su valor léxico. Este valor fonético se puede utilizar como complemento fonético para otros signos palabra. En la transliteración amplia se indica con “<<” y se presenta en negritas y



Figura 15. Lecturas morfofonéticas gramaticales de sufijos, prefijos y reduplicación. CVRG 41v: **TOCHTLI** < **TOCH** *Tōchtli* <tochtli.> ‘(el día) Conejo (antropónimo, nombre calendárico)’, ver *-tli* ‘sufijo absolutivo’. MITE 4A: **TOCHIN** < **TOCH-(pa)-PAYIN** *Tōchinpāyīn* <.tochip[...].y.> ‘El conejo corrió (nombre personal)’, ver *-in* ‘sufijo absolutivo’. CRVG 19r: **TLALLI** < (**tlā**)-**TLAL** *Tlālli* <tlalli.> ‘Terreno (nombre personal)’, ver *-li* ‘alomorfo del sufijo absolutivo *-tli*’. CRVG 18r: **K^WIXTLI** < **K^WIX-(ix)** *K^wixtli* <cuixtli.> ‘Milano (nombre personal)’, ver *-tli* ‘sufijo absolutivo’. CSMA 8v: **SIWA-TLATO** < **TLATO** *Sīwātlā?tōāt* <çivatlatōa> ‘El que habla como mujer (nombre personal)’, ver *-tōā* ‘(v.t.) decir, presente’ y *-tō?* ‘(v.t.) decir, pretérito’. CMDZ 24v: **TLAYAKA** < **YAKA-pa-TEPE** *Tlāyākāpān* <tlayacapā.> ‘Sobre el de enfrente (topónimo)’, ver *tlā-* ‘prefijo del objeto indefinido no-humano y prefijo posesivo de la tercera persona indefinida no-humana’. MITE 5B: **TONAN** < **NAN/na-ix-pa** *Tōnānixpān* <tonanispā.> ‘Enfrente de nuestra madre/diosa (topónimo)’, ver *tō-* ‘prefijo posesivo y prefijo reflexivo de la primera persona plural’. CMDZ 25r: **NEPOPOWA** < **POPOWA-TEPE** *Nēpō?pōwālkō* <nepopoalco.> ‘En el lugar de lavarse (topónimo)’, ver *nē-* ‘prefijo reflexivo indefinido humano’. CSMA 3v: **TLEPITZAK** < **TLEPITZA** *Tētlēpitzāk* ‘El que atiza el fuego para la gente (nombre personal)’, ver *tē-* ‘prefijo del objeto indefinido humano y prefijo posesivo de la tercera persona indefinida humana’ y *-k* sufijo de participio’. CRVG 24v: **TEKI-pa** *Tōtēkippān* <totequipan> ‘Nuestro verdugo (nombre personal)’, ver *tō-* ‘prefijo posesivo y prefijo reflexivo de la primera persona plural’. CMDZ 39r: **a-KOKOS** < **KOS** *Ākōkōspān* <acoczpā.> ‘Sobre el agua amarillenta (topónimo)’. CMDZ 7v: **a-TLATLAW** < **TLAW** *Ātlātlāwkān* <atlatlahca.> ‘Donde el agua se pone rojo oscuro (topónimo)’. CMDZ 32r: **WITZITZIL** < **WITZIL-a** *Witzitzilāpān* <huitzilāpa.> ‘Sobre el agua de colibrí (topónimo)’. CMDZ 20r: **XAXAL** < **XAL** *Xaxālpān* <xaxalpan.> ‘Sobre lo arenoso (topónimo)’.

Fuentes: *Códice Mendocino*, Bodleian Library, Oxford, tomado de Cooper Clark 1938; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres.

minúsculas de lecturas fonéticas, de esta manera contrasta con la lectura propia de un signo palabra en mayúsculas, como en XIW_1 - XIW_3 -i, XIW_1 -**(xiw << XIW_3)-{tl}i** para *Xīwtlī*, ‘nombre personal’ (véase figura 16). En algunas tradiciones epigráficas se utiliza el término *principio de rebus* para este recurso. Prefiero el término lecturas prestadas (cfr. chino 假借 *jiǎjiè*) para evitar el sentido de un proceso espontáneo poco frecuente del juego mental que se asocia con la palabra “rebus” (cfr. Lacadena 2008a, 2, 7; Whittaker 2009, 62). En algunos casos, la lectura prestada de un signo palabra se utiliza como complemento fonético para otro signo palabra y al mismo tiempo toma su propio complemento fonético. Esto resulta en una complementación redundante y recurrente que podemos denominar *complementación fonética en cadena*, como en **ko-KOKO₂-KOKO₁-o**, (**ko** << **(ko)-KOKO₂)-KOKO₁=o** para *Kōkōʔ*, ‘Tórtola (nombre personal)’ (véase figura 17). Nótese que en el proceso de lectura hay una secuencia de operaciones que está ordenada jerárquicamente: primero, el silabograma **ko** “Olla” complementa el diseño gráfico “Chile” que nos permite elegir entre sus dos valores de lectura, **CHIL CHILE** y **KOKO₂ PICAR, DOLER**; después, el signo **KOKO₂** pierde su valor de lectura léxico y se utiliza como el complemento fonético para el diseño gráfico “Pájaro” que tiene varios valores de lectura, uno de los cuales es **KOKO₁ TÓRTOLA**. Las lecturas prestadas cumplen tres funciones: demuestran la ausencia de grupos consonánticos en los deletreos, permiten indicar las sílabas completas CVC de una manera directa y ayudan al lector a reconocer el valor de lectura intentado de los signos a su alrededor, un caso de *escrituras redundantes* con lecturas prestadas, como en **pa-TOL-PATOL**, **patol** << **(pa-tol << TOL)-PATOL** para *patol* <fator>, ‘factor (título español adaptado a la fonética náhuatl)’ (véase figura 16). Nótese que en este ejemplo la glosa y el deletreo jeroglífico indican la falta del grupo consonántico. Las lecturas prestadas no se utilizan para derivar valores de lectura fonéticos de sílaba abierta CV. La complementación semántica y las lecturas prestadas son recursos parecidos, pues suprimen uno de los valores de lectura del signo palabra y utilizan el otro.

En la escritura náhuatl algunos signos CVC aparentemente siempre se utilizan con su valor de lectura fonético, aunque en su diseño gráfico conservan la relación con las palabras correspondientes, por ejemplo, **tzin** de *tzīntlāl-lī*, ‘nalgas, caderas, asentaderas’, y **pal** de *pāl-lī*, ‘barro negro para teñir ropa’. No se sabe cuándo ocurrió la pérdida de sus valores léxicos; hipotéticamente pueden ser considerados como lecturas prestadas de los



Figura 16. Lecturas prestadas. MITE 43A: **OLO-ix-wa-ka**, (olo << OLO)-ix-wa-ka *Oloyix Waka* <luysbaca> ‘Luis Vaca (nombre español)’. CVRG 4r: **XIW₁-XIW₃-i**, **XIW₁-(xiw << XIW₃)-{tl}i** *Xīwīlī* <xiuhthli> ‘?Turquesa (nombre personal)’. CVRG 3v: **ko-KOKO₂-KOKO₁-o**, (koko << (ko)-KOKO₂)-KOKO₁=o *Kōkōʔ* <coco> ‘Tórtola (nombre personal)’. MITE 34A: **pa-TOL-PATOL**, **patol << (pa-tol << TOL)-PATOL** *patol* <el fator> ‘factor (título español adaptado a la fonética náhuatl)’.

Fuentes: *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres



Figura 17. Lecturas truncadas. CSMA 1v: **ES-mal** </ MALINAL para <heʒmali> *Ĕsmāllī* ‘Cautivo de sangre (nombre personal)’. CVRG 7r: **te-chin** </ (chi)-CHINO para *Techin* <techin> ‘nombre personal’. CVRG 18r: **tex** </ TEXIXIKTON-ka-a para *Tēxkāʔ* <texcan.> ‘Chinche (nombre personal)’. CMDZ 3v: **chal** </ CHALCHIW para *Chālkō* <chalco.> ‘topónimo’. Fuentes: *Códice Mendocino*, Bodleian Library, Oxford, tomado de Cooper Clark 1938; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París

signos palabra correspondientes. Vale la pena mencionar que el frecuente signo “Asentaderas” puede tener el valor de lectura fonético **tzi**, aunque todavía faltan ejemplos que puedan comprobarlo. Es posible que en la escritura náhuatl existan algunos silabogramas de sílaba completa CVC, pero se necesita un estudio que lo demuestre (cfr. Whittaker 2009, 61). En cualquier caso, los silabogramas de sílaba completa CVC no constituyen una clase funcional de signos extensa, y por esa razón el recurso de lecturas prestadas es bastante productivo.

El recurso escriturario de *lectura truncada* consiste en el uso del valor fonético de un signo palabra de manera parcial, de acuerdo con sus primeros sonidos. En la transliteración amplia se indica con “</”, como en **CHALCHIW**, **chal** </ **CHALCHIW** para *Chālkō*, ‘topónimo’ y **te-chi-CHINO**, **te-chin** </ (**chi**)-**CHINO** para *Techin*, ‘nombre personal’ (véase figura 17). Nótese que en el último ejemplo el deletreo jeroglífico y las glosas indican una nasal al final de la palabra. Este recurso escriturario es una versión de la lectura prestada, pero cumple con su propia función: representar sílabas cerradas de una manera directa. Nótese que para las palabras *chālkō* y *techin* no se encuentra ningún significado en diccionarios extensos del náhuatl clásico (consúltense Karttunen 1983; Alexis Wimmer 2006). Las lecturas truncadas no se utilizan para derivar valores de lectura fonéticos de sílaba abierta CV.

RASGOS SUBREPRESENTADOS

Ningún sistema de escritura representa todos los rasgos fonéticos de la lengua correspondiente, y todos representan algunos rasgos de manera redundante. Así, la subrepresentación y la redundancia son características importantes y deben incluirse en una descripción funcional de un sistema de escritura.

Como se puede ver en la cuadrícula (véase figura 1), los signos fonéticos del náhuatl CV no distinguen entre vocales cortas, largas y glotalizadas. El recurso escriturario de vocal sobrante permite indicar la longitud y glotalización vocálica, pero por lo común no se emplea, y cuando lo hace no permite distinguir entre vocales largas y glotalizadas (véase *lectura de vocal sobrante*).

La escritura náhuatl se basa en el principio del silabario egeo (véanse *signos fonéticos de sílaba abierta*). Su consecuencia inevitable son los deletreos incompletos que no representan consonantes al final de la sílaba. Aunque el principio del silabario acadio a veces se emplea, los silabogramas de sílabas cerradas VC no se utilizan de manera sistemática, y esto nunca se hace para representar nasales al final de la sílaba. Tampoco se indican consonantes geminadas que surgen cuando algunas consonantes están en contacto.

A pesar de todo, a veces las últimas sílabas están abreviadas y no siempre se puede explicar su ausencia a través de lecturas morfofonéticas gramaticales. Es importante mencionar que las sílabas abreviadas no se registran

al principio de palabras escritas (Davletshin 2006). Las sílabas abreviadas finales (como en **k^wi-tla** para *K^witlāpīl*, ‘nombre personal’ y **XOCH** para *Xōchwā?*, ‘nombre personal’) no son tan frecuentes en los documentos de Tepetlaoztoc (véase figura 18). A veces se omiten dos sílabas finales, como en **tla-ko-TLAKO** para *Tlākōyō?kān*, ‘topónimo’. Las sílabas abreviadas mediales son aún menos frecuentes, como en **xa-ko** para *Xā?kāl̄kō*, ‘topónimo’. En pocos casos se abrevian adjetivos o atributos que forman parte de un nombre personal o topónimo, como en **ko-a** para *Tlīlkōātl*, ‘La víbora negra (nombre personal)’. Sin embargo, por lo menos uno de los documentos coloniales, la *Matrícula de Huexotzinco*, muestra varios ejemplos de adjetivos abreviados.

Un tipo particular de deletreos abreviados tiene que ver con la *haplografía*, es decir, con la reducción de dos signos fonéticos idénticos a uno dentro de un deletreo jeroglífico, como **ko-pi** en vez de **ko-ko-pi** para *Kokopin*, ‘nombre personal’ (véase figura 19). A veces el signo que se omite corresponde a dos sílabas idénticas separadas por otra sílaba en la palabra, pues el fenómeno no es lingüístico, sino gráfico, como **a-pa-tla** en vez de **a-pa-tla-pa** para *Apatlakpak*, ‘topónimo’. Se puede describir la haplografía como el “miedo a la repetición”.³ La reducción de los signos idénticos, que existe también en las escrituras maya y egipcia, no es obligatoria, pues a veces el signo se escribe dos veces, como en **tla-tla-ko** para *Tlātāl̄kō*, ‘nombre personal’ (véase figura 3). Todavía se necesita un estudio que compruebe el uso de la haplografía en el caso de logogramas y signos polivalentes, como en **to/cho-so-ke-ol**, **to-os** ◀ **so-ke-?cho-ol** para *Toskēchōl* <tozquechol>, ‘nombre personal’ (véase figura 11).

Muchos deletreos náhuatl son redundantes a causa de los tres recursos de complementación que son productivos en la escritura. El principio del silabario acadio también produce deletreos redundantes (véanse *signos fonéticos de sílaba cerrada*). Irónicamente, la complementación fonética y semántica aumenta la ambigüedad porque su uso no es obligatorio. Los ejemplos, cuando la lectura prestada de un logograma se utiliza para aclarar la lectura del otro, son especialmente ambiguos porque cualquiera de las dos puede servir de complemento fonético para el otro. Los complementos léxicos no son ambiguos, pero son redundantes en sumo grado.

³ Compárese con el término *horror vacui*, literalmente “miedo al vacío”, que se emplea en la crítica pictórica.



Figura 18. Deletreos abreviados. CVRG 31v: **k^wi-tla** para *K^wītlāpīl* <cuītlapil.> ‘Cola (nombre personal)’. CVRG 21v: **XOCH** para *Xōchwā?* <juā. xochhua> ‘El que tiene flores/Homosexual (nombre personal)’. MITE 2B: **tla-ko-TLAKO** para *Tlākōyō?kān* <tlacoyoca> ‘Lugar lleno de varas (topónimo)’. MITE 5A: **xa-ko** para *Xā?kālō* <xacalco.> ‘Lugar de chozas (topónimo)’. CSMA 55r: **ko-a** para *Tlīlkōātl* <tlilcoatl.> ‘La víbora negra (nombre personal)’.

Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres



Figura 19. Deletreos haplográficos. CVRG 55v: **xo-KOYOL** en vez de **xo-xo-KOYOL** para *Xōxōkkōyōl* <xoxocoyol> ‘Acedera (nombre personal)’. MITE 4A: **ko-pi** en vez de **ko-ko-pi** para *Kokopin* <cocopin> ‘nombre personal’. MITE 5B: **a-pa-tla** en vez de **a-pa-tla-pa** para *Apatlakpac* <apatlacpac.> ‘topónimo’.

Fuentes: *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, UNAM, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres.

ESTRATEGIA COMUNICATIVA

La escritura jeroglífica náhuatl siempre se usa en combinación con otros sistemas comunicativos, ya sean sistemas de notación o iconografía. El *sistema de notación* es un conjunto cerrado de signos visuales que se elabora para representar conceptos técnicos o cantidades en un área particular de conocimiento, por ejemplo, signos numéricos, signos matemáticos, signos de cantidades, etcétera. Los deletreos de escritura forman parte del

mensaje que no se puede representar por medio del dibujo, como los antropónimos, topónimos, fechas, tipos del suelo en catastros, frases enunciadas por personajes representados, etcétera. Los textos de la escritura náhuatl son textos a pie de figura, es decir, se refieren a una persona u objeto representado en su proximidad.

SISTEMAS PARECIDOS

En la tabla 2 se puede ver que la escritura náhuatl comparte muchos rasgos con la escritura cuneiforme temprana, y que desde el punto de vista funcional es muy diferente a la escritura maya, la cual a su vez se parece más a la escritura luvita jeroglífica.⁴ Esta comparación nos muestra la importancia del enfoque tipológico: dos sistemas que se utilizaban en regiones vecinas difieren mucho entre ellos y se parecen más a sistemas desarrollados al otro lado del mundo. Las diferencias más notables con la escritura cuneiforme son la predominancia de complementos fonéticos iniciales y la aparente ausencia de determinativos semánticos, es decir, signos que no tienen valor fonético, pero que indican a qué clase semántica corresponde la palabra escrita. En la escritura cuneiforme, los determinativos semánticos forman una clase particular de signos y su uso es obligatorio y productivo; en la escritura náhuatl hay pocos, su uso no es obligatorio y no son determinativos semánticos en sentido estricto, sino logogramas que se utilizan como complementos semánticos. La escritura cuneiforme es lineal en sus ejemplos más tardíos, pero sus ejemplos tempranos muestran signos de alta iconicidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Espero haber demostrado que una descripción funcional suficiente y relativamente compacta es posible. Esta descripción nos permite ver de una manera evidente muchos rasgos y principios que la escritura jeroglífica náhuatl comparte con otros sistemas logosilábicos. Por otro lado, algunos de sus recursos escriturarios son desconocidos en otras escrituras del mundo: la predominancia de complementos fonéticos iniciales, la complementación

⁴ Para la descripción de las escrituras correspondientes, véanse Zender 1999; Payne 2010; Krebernik 1998; Jagersma 2010, 15–29.

Tabla 2
COMPARACIÓN ENTRE CUATRO SISTEMAS DE ESCRITURA LOGOSILÁBICOS:
NÁHUATL, CUNEIFORME TEMPRANO, MAYA Y LUVITA

<i>Escrituras/ Rasgos comparados</i>	<i>náhuatl</i>	<i>cuneiforme</i>	<i>maya</i>	<i>luvita</i>
Predominancia de complementos fonéticos iniciales	+	-	-	-
Signos fonéticos de sílaba cerrada	+	+	-	-
Orden de lectura estricto en bloques	-	-	+	+
Morfemas gramaticales omitidos	+	+	-	-
Muchos signos polivalentes	+	+	-	-
Determinativos semánticos	±	+	-	+

léxica, el orden de lectura de abajo arriba y las lecturas de consonante no representada. En ello consiste el valor de la escritura náhuatl como un ejemplo para los estudios gramatológicos.

Un rasgo compartido con otros sistemas logosilábicos es la posibilidad de escribir la misma palabra de diferentes maneras. En este sentido, los sistemas de escritura también difieren. En la escritura maya, muchas palabras se pueden escribir con una infinidad de opciones, gracias, sobre todo, a que posee un gran número de alógrafos. Sin embargo, los delecteos mayas no son tan ambiguos y dan poca libertad para interpretaciones. En la escritura náhuatl hay aún más formas de escribir y existen muchos recursos escriturarios que se utilizan para desambiguar la lectura de un delecteo explícitamente. Sin embargo, a diferencia de la escritura maya, existen aún más opciones para leer un delecteo náhuatl que opciones para escribir una palabra. Por esa razón, en el náhuatl la interpretación de delecteos jeroglíficos depende más del contexto que en el caso maya. La causa de esto es el orden de lectura relativamente libre, el principio del silabario egeo que resulta en consonantes abreviadas al final de la sílaba, la presencia de muchos signos polivalentes y, curiosamente, de numerosos recursos escriturarios que se utilizan para desambiguar. A pesar de esto, parece que en la escritura náhuatl las relaciones entre lo hablado y lo escrito son más transparentes que en dos sistemas contemporáneos: el inglés y el chino.

APÉNDICE
TÉRMINOS TÉCNICOS PARA EL ANÁLISIS DE LOS DELETREOS
DE LA ESCRITURA JEROGLÍFICA NÁHUATL

Acrofonía (principio acrofónico). Proceso en el cual el valor de lectura para un signo fonético (silabograma) se deriva de los primeros sonidos de una palabra que corresponde al objeto representado por el signo. En la escritura náhuatl, por ejemplo, el signo que representa un “Vaso de chía” tiene el valor de lectura fonético **chi** derivado de *chīyān-tlī*, ‘(semilla y planta de) chía (*Salvia chian*)’ (véase figura 1). No es un proceso productivo, es decir, no se aplica en el proceso de escritura, sino que ha tomado lugar en la época de la invención del sistema. Compárese con acrofonía en acción.

Acrofonía en acción. Principio acrofónico utilizado por un escriba en el proceso de escritura cuando el valor fonético de un silabograma se deriva del valor de lectura logográfico de un signo palabra. Se observa en la escritura maya, donde fue notado y explicado por Marc Zender, pero no está registrado en la escritura náhuatl. Compárese con acrofonía.

Alógrafo (signo homófono). Uno de dos o más signos con diseños gráficos diferentes que poseen el mismo valor de lectura, por ejemplo los signos “Boca” y “Piedra”, que poseen el valor de lectura fonético **te**. En transliteración se pueden distinguir diferentes signos alógrafos por medio de un signo diacrítico, por lo común con una cifra en subíndice. Por razones prácticas el signo más frecuente se da sin marca especial.

Clase funcional (de signo). Tipo de valor de lectura que posee el signo. Se distinguen signos fonéticos, entre ellos silabogramas de sílaba abierta, silabogramas de vocal pura, silabogramas de sílaba cerrada, silabogramas de sílaba completa, signos palabra (logogramas), signos diacríticos, signos de notación, signos de puntuación y determinativos semánticos (indicadores).

Complementación fonética. Véase *complemento fonético*.

Complementación fonética en cadena (véase *complemento fonético*). Recurso escriturario que consiste en el uso de un signo fonético para indicar la lectura de otro signo que a su vez se usa para indicar la lectura de un signo palabra, como en (**koko** << (**ko**)-KOKO₂)-KOKO₁=o para *Kōkō?*, ‘Tórtola (nombre personal)’ (véase figura 16).

Complementación léxica. Véase *escritura doble de logogramas homófonos*.

Complementación semántica. Véase *determinativo semántico*.

Complemento fonético (indicador fonético, véanse *complemento fonético final*, *complemento fonético inicial*). Signo fonético que se utiliza para indicar o aclarar la lectura de un signo palabra, repitiendo su valor fonético de manera parcial. En transliteración amplia se indica con paréntesis, como en **(te)**-TEKOLO y TEKOLO para *Tëkōlōtl*. Este uso es opcional, es decir, los complementos fonéticos no están presentes en todos los ejemplos de la palabra escrita con el mismo signo palabra (véase figura 7).

Complemento fonético final. Signo fonético que se utiliza para indicar sonidos finales del signo palabra que sigue, como en XOMA-**(ma)** para *Xōmāh*, y K^WILOL-**(ol)** para K^WILOL *K^wilōl* (véase figura 7). En la escritura náhuatl son poco frecuentes en comparación con los complementos fonéticos iniciales.

Complemento fonético inicial. Signo fonético que se utiliza para indicar dos sonidos iniciales del signo palabra que le sigue, como en **(te)**-TEKOLO para *Tëkōlōtl* (véase figura 7).

Complemento fonético medial (en la escritura náhuatl). Signo fonético que se utiliza para indicar los dos primeros sonidos de la última sílaba del signo palabra que sigue, como en TELPOCH-**(po)**-SAKA para *Tēlpōssākā* (véase figura 7). Probablemente se debe al hecho de que las consonantes al final de la sílaba se representan en la escritura náhuatl de una manera opcional.

Cuadrícula (reja silábica). Forma práctica de presentar el silabario de un sistema de escritura, donde los signos que comparten el mismo valor vocálico están ordenados en columnas y los signos que comparten el mismo valor consonántico en renglones (cfr. silabario) (véase figura 1).

Deletreo (deletreo jeroglífico, cfr. *jeroglífico*). Conjunto de signos que se utiliza para escribir una palabra que, en el caso de la escritura náhuatl, casi siempre es un nombre personal o un topónimo.

Determinativo semántico (indicador semántico). Signo que no se lee por sí mismo fonéticamente, pero que indica a qué clase de objetos pertenece la palabra escrita. En la escritura náhuatl no hay determinativos semánticos. Sin embargo, a veces los signos palabra CERRO y CASA pierden su valor de lectura fonético y se utilizan como determinativos semánticos, como ocurre en CHIYAN-**po-ko**-^{TEPE} para *Chīyānpōlkō*, ‘Lugar de chíá grande’, donde el logograma TEPE ‘Cerro’ indica que

la palabra escrita es un topónimo (véase figura 8). Este recurso escriturario se puede llamar complementación semántica. Para distinguir entre complementos y determinativos semánticos se propone indicar sus valores de lectura de una manera diferente: de acuerdo con la práctica establecida, los determinativos semánticos se dan en la lengua de redacción (-LUGAR) o en latín (-URBS), mientras que los complementos semánticos se dan en la lengua de escritura (-TEPE). En ambos casos los valores de lectura se presentan en superíndice en negritas.

Dígrafo. Dos signos con sus propios diseños gráficos y valores de lectura que se leen en conjunto como un signo. Se puede indicar un dígrafo con el signo más “+”. Sus valores de lectura a veces, aunque no siempre, coinciden, como en **te₁+te₂-pi-ko** para *Těpĩtzōhkō*, ‘Lugar de la cosa endurecida (topónimo)’ (MITE 5A), donde los signos “Boca” **te₁** y “Piedra” **te₂** tienen el mismo valor de lectura **te**. Compárese con variantes del dígrafo como la escritura fosilizada o el signo compuesto.

Diseño gráfico (grafema). Unidad gráfica en un cierto sistema de escritura a la que se asigna un valor de lectura. Estos valores se realizan sólo en combinación con otros signos. Desde el punto de vista práctico, es la unidad gráfica mínima e indivisible que posee su propio valor de lectura.

Elemento gráfico. Unidad gráfica compartida por diferentes signos en una escritura jeroglífica y que no tiene valor de lectura propio. A veces tiene un significado que no coincide con el valor de lectura de ninguno de los signos de los que forma parte. Por ejemplo, en la escritura maya los signos que dibujan partes del cuerpo comparten la marca de “Cuerpo Cortado”. No está registrado en la escritura náhuatl.

Escritura. Conjunto de signos visuales trazados o grabados y las reglas de su combinación, elaborado para transmitir mensajes en una cierta lengua natural con el propósito de dirigir, de una u otra forma, el comportamiento del receptor del mensaje.

Escritura abreviada (véanse subrepresentación, haplografía). Omisión en la escritura de una parte de la palabra que debe ser deducida del contexto. En la escritura náhuatl se encuentran omisiones de sílabas finales o mediales y a veces de palabras enteras, como en **k^wi-tla** para *K^wĩtlāpĩl*, ‘Cola (nombre personal)’, **XOCH** para *Xōchwāh*, ‘El que tiene flores (nombre personal)’, **xa-ko** para *Xāhkālkō*, ‘Lugar de chozas (topónimo)’, y **ko-a** para *Tlīlkōātl*, ‘La víbora negra (nombre

personal)’ (véase figura 18). Las escrituras abreviadas de sílabas finales son bastante frecuentes en la escritura náhuatl, algunas de las cuales omiten hasta dos o tres sílabas finales. Compárese con escritura incompleta.

Escritura doble (de logogramas homófonos). Dos diferentes logogramas que tienen el mismo valor de lectura y que se utilizan para escribir una sola palabra. En transliteración amplia se indica por medio del signo de multiplicación “×”, como en **XOCH-TONAL_A × TONAL_B** para *Xō-chītōnāl*, ‘(el día) Flor (nombre calendárico)’ (véase figura 9).

Escritura fosilizada (véase *dígrafo*). Conjunto de dos signos que siempre se utilizan para escribir una palabra de tal manera que se comportan con un sólo signo desde el punto de vista formal. Es una variante del dígrafo y se indica con el signo más “+”, por ejemplo, **e+EKA-MALAKA** para *Ēhēkāmālakātī*, ‘Remolino de viento (nombre personal)’ (CSMA 4v).

Escritura incompleta (ver *subrepresentación, escritura abreviada*). Omisión en la escritura de una consonante al final de la sílaba, la cual se debe deducir del contexto, como en **ko-po-ko** para *Kōmpōlkō*, ‘topónimo’ (MITE 6A).

Escritura jeroglífica (escritura de figura, escritura de alta iconicidad). Es un sistema de escritura en el que los signos de todas las clases funcionales son figurativos y representan objetos reconocidos. Así son, por ejemplo, la escritura maya y la escritura náhuatl. Compárese con escritura lineal.

Escritura lineal (véase *escritura jeroglífica*). Sistema de escritura donde los signos de todas las clases funcionales son combinaciones abstractas de trazos, cuñas o puntos, por ejemplo, las escrituras china y latina. Compárese con escritura jeroglífica.

Escritura logosilábica. Sistema de escritura que posee por lo menos dos clases funcionales de signos: signos fonéticos y signos palabra. Estos permiten escribir cualquier palabra de la lengua para la cual fue desarrollada la escritura.

Escritura redundante (con lecturas prestadas). Combinación de signos que indica la lectura fonética de la palabra por completo por lo menos dos veces, como en **pa-TOL-PATOL, patol << (pa-tol << TOL)-PATOL** para *paṭol*, <fator> ‘factor (título español adaptado a la fonética náhuatl)’ (véase figura 16). Véase *lectura prestada*.

Fórmula icónica. Equivalente verbal de un diseño gráfico, es decir, la descripción del significante de un signo. Por ejemplo, podemos identificar

uno de dos silabogramas **te** de la escritura náhuatl como “Piedra” y el otro como “Boca” porque el primero representa una piedra y el último una boca (véase figura 1). Las fórmulas icónicas se utilizan para el análisis paleográfico y aparecen entre comillas dobles “...”; las traducciones, entre comillas simples ‘...’.

Fusión (tipo de ligadura). Fenómeno que ocurre cuando dos signos se escriben de tal manera que comparten un contorno que incluye los elementos gráficos esenciales o diagnósticos de dos signos entremezclados.

Hápax (*hápax legómenon*). Signo o palabra que se ha utilizado o recogido una sola vez en un corpus de los textos disponibles. Los *hápaxes* siempre son problemáticos porque un ejemplo se puede interpretar de diferentes formas, por ejemplo, como un error del escriba.

Haplografía (véanse *subrepresentación*, *escritura abreviada*). Proceso de la reducción de dos signos fonéticos idénticos a uno dentro de un deletreo jeroglífico, como **ko-pi** en vez de **ko-ko-pi** para *Kokopin* y **a-pa-tla** en vez de **a-pa-tla-pa** para *Apatlakpak* (véase figura 19). En náhuatl y maya, a causa de la haplografía existen escrituras aparentemente abreviadas.

Homonimia (homonimia de escritura). Fenómeno que ocurre cuando dos palabras, dos signos o dos combinaciones de signos de distinto significado se escriben de la misma manera. Véase *subrepresentación*.

Infijación (tipo de ligadura). Fenómeno que ocurre cuando dos signos se inscriben uno dentro de otro.

Jeroglífico (bloque de signos, bloque jeroglífico). Conjunto de signos que se escriben en un grupo y que está separado de otros por un espacio en blanco.

Lectura de consonante modificada (en la escritura náhuatl, véanse *lecturas adicionales*). Recurso escriturario de los silabogramas de la sílaba abierta CV que se utilizan para sílabas de la misma vocal, pero de una consonante diferente. Se trata de las sílabas que están prohibidas al principio de la palabra en la lengua. Por esta razón, para ellas no se pueden inventar silabogramas especiales por medio del principio acrofónico. En la transliteración amplia se utiliza el signo “←” para indicar este recurso, como en **a-CHIMAL-le←tle** para *Āchīmālē?*, ‘nombre personal’, y **ye←e-ko** para *Yeko*, ‘Diego (nombre español)’ (véase figura 10).

Lectura de consonante no representada (en la escritura náhuatl, véanse *lecturas adicionales*). Recurso escriturario de los silabogramas de vocal pura

V que se utilizan para representar las sílabas de cualquier consonante. En la transliteración amplia se utilizan llaves “{...}” para indicar este recurso, como en **ma-{k}i** para *Mākīs*, ‘nombre personal’, y **ma-{y}a** para *Māyā*, ‘nombre personal’. Las lecturas de consonante no representada están prohibidas al principio de la palabra (véase figura 12).

Lectura de vocal modificada (en la escritura náhuatl, véanse *lecturas adicionales*). Recurso escriturario de los silabogramas de la sílaba cerrada VC que se utilizan para sílabas de la misma consonante pero de una vocal diferente. Se trata de las sílabas para las cuales no existen los silabogramas. A veces este recurso se utiliza a la par del recurso de lecturas inversas. En la transliteración amplia se utiliza el signo “←” para indicar este recurso, como en **MIK-is←es** para *Míkīs*, ‘(el día) Muerte (nombre calendárico)’ (véase figura 11).

Lectura de vocal sobrante (véase *lecturas adicionales*). Recurso escriturario de los silabogramas de vocal pura V que se utilizan para indicar la longitud o glotalización vocálica. En la transliteración amplia se utiliza el signo de igualdad “=” para indicar este recurso escriturario, como en **ma=a-tla** para *Mātlātl* y **XIKO-(ko=o)** para *Xīkō?*. El uso de vocales sobrantes no es sistemático y es poco frecuente, es decir, en muchos casos las vocales largas o glotalizadas no se especifican (véase figura 13).

Lectura fonética (de un signo, véase *lectura logográfica*). Lectura fonética de un signo que tiene dos valores de lectura relacionados; uno de éstos es fonético y el otro logográfico. El signo “Chía”, por ejemplo, posee la lectura fonética **chi** y la logográfica **CHIYAN CHÍA**. Compárese con *chīyān-tlī*, ‘(semilla y planta de) chía (*Salvia chian*)’, y el signo “Volunta Rayada del Habla” – la lectura fonética **k^wi** y la logográfica **K^wIKA CANTO**, compárese con *k^wīkǎ-tl* ‘canto’ (véase figura 6b).

Lectura inversa (en la escritura náhuatl, véanse *lecturas adicionales*). Recurso escriturario de los silabogramas de sílabas abiertas CV que se utilizan como los silabogramas de sílabas cerradas VC. En la transliteración amplia se utiliza el signo “◀” para indicar este recurso, como en **TEK^wI-tla-ko-os◀so** para *Tēk^wīhtlākōs* (véase figura 11). Las lecturas inversas están prohibidas al principio de la palabra (véase *lectura de vocal modificada*).

Lectura logográfica (de un signo). Véase *lectura fonética*.

Lectura morfofonética (véase *signo palabra*). En muchas lenguas un lexema cambia su forma externa, es decir, los sonidos que le corresponden,

dependiendo del contexto fonético, pero conserva su significado léxico. En la escritura la lectura del correspondiente signo palabra igualmente cambia. En transliteración amplia se indica con “<”. Se pueden reconocer dos tipos de lecturas morfofonéticas: lecturas morfofonéticas en sentido estricto cuando se cambia la forma de la palabra, como en **TLAL-LACH** < **TLACH** para *Tlällächkō*, ‘En el lugar de la cancha de tierra (topónimo)’; y **TLAW-pa** para *Tlāppān* ‘Sobre el almagre (topónimo)’ (véase figura 14); lecturas morfofonéticas gramaticales donde a la palabra se añade un afijo flexivo o derivativo, como en **MASA** para *Māsātl*, ‘(el día) Venado (nombre calendárico)’; y **TONAN** < **NAN-ix-pa** para *Tōnānixpān*, ‘Enfrente de nuestra madre (topónimo)’ (véase figura 15).

Lectura prestada (principio *rebus*). Recurso que consiste en el uso del valor fonético de un signo palabra, suprimiendo su valor léxico. Este valor fonético le permite funcionar como complemento fonético para otros signos palabra. En transliteración se da con **negritas minúsculas**, lo que contrasta con la lectura propia de un signo palabra que se da en MAYÚSCULAS. En transliteración amplia se indica con “<<”, como en **XIW₁**-(**xiw** << **XIW₃**)-{**tl**}i *Xīwtlī* <xuihtli>, ‘Turquesa (nombre personal)’ (véase figura 16).

Lectura truncada (véase *lectura prestada*). Recurso que consiste en el uso del valor fonético de un signo palabra de manera parcial, de acuerdo con sus primeros sonidos. En transliteración amplia se indican con “</”, como en **chal** </ **CHALCHIW** para *Chālkō*, ‘topónimo’ (véase figura 17).

Lecturas adicionales de signos fonéticos (véanse *lectura de vocal sobrante*, *lectura de consonante no representada*, *lectura inversa*, *lectura de consonante modificada*, *lectura de vocal modificada*). Uso particular de signos fonéticos que no se leen con su propio valor de lectura, sino que se utilizan para indicar rasgos fonéticos que no se representan en el signario de su sistema de escritura, tales como longitud vocálica, calidad vocálica, cantidad consonántica, etcétera.

Lecturas adicionales de signos palabra (véanse *lectura morfofonética*, *lectura gramatical*, *lectura prestada*, *lectura truncada*, *complementación semántica* y *determinativo semántico*). Uso particular de signos palabra que no se leen con su propio valor de lectura, etcétera.

Lecturas gramaticales. Véanse *lecturas morfofonéticas*.

Ligadura. Dos o más signos escritos juntos que conservan sus valores de lectura independientes. Algunas escrituras usan diferentes tipos de ligadura. Por ejemplo, en la escritura náhuatl como en la maya se utilizan yuxtaposición, superposición, fusión, infijación y ligaduras complejas. El tipo más común en la escritura náhuatl es la yuxtaposición.

Ligadura compleja (ligadura de motivación gráfica, véase *ligadura*). Dos signos se escriben juntos de tal manera que su diseño gráfico (su fórmula icónica) determina la forma en que se van a combinar.

Logograma. Véase *signo palabra*.

Logograma compuesto (véase *signo palabra*). Signos palabra que transmiten significados léxicos compuestos que corresponden a una palabra derivada o compuesta. Por ejemplo, en la escritura náhuatl el logograma de un morfema léxico y dos afijos gramaticales **TETLAKAW** ‘Esclavo’ corresponde a *tē-tlākā-w* ‘esclavo, literalmente, su hombre de alguien’, el logograma de dos morfemas léxico **AKAXOCH** corresponde a *ākā-xōch-ī-tl* ‘acasúchil, cierta planta de flor barbada y roja (*Lobelia fulgens*), literalmente, flor de caña’, etcétera. (véase figura 2).

Logogramario. Conjunto de signos palabra de una escritura. Nunca cubre todas las palabras ni todos los morfemas léxicos que se presentan en la lengua de la escritura.

Orden de lectura. Determinación de la secuencia de los valores de lectura de un conjunto de signos. En la escritura náhuatl el orden de lectura en bloques jeroglíficos parece ser de abajo arriba. Sin embargo, no es sistemático, es decir, en muchos casos el orden de lectura se desvía de lo indicado y estos ejemplos no siempre tienen que ver con errores del escriba ni con ligaduras complejas.

Palimpsesto. Documento o parte de un documento que todavía conserva huellas de otra escritura anterior, pero borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe. En algunos casos los palimpsestos tienen que ver con correcciones de errores de escribas.

Principio del silabario acadio. Véase *silabario de sílabas abiertas y cerradas*.

Principio del silabario chino. Véase *silabario de sílabas completas*.

Principio del silabario egeo. Véase *silabario de sílabas abiertas*.

Principio del silabario maya. Véase *silabario de sílabas abiertas*.

Principio rebus. Véase *lectura prestada*.

Recurso escriturario. Diferentes usos de signos que no se leen con su propio valor de lectura, sino que ayudan a interpretar el valor de lectura de los signos que están a su alrededor. Véanse *complementación fonética, com-*

plementación fonética en cadena, complementación semántica, complementación léxica, lecturas adicionales de signos fonéticos, lectura morfofonética, lectura prestada, lectura truncada.

Recursos de complementación (véanse *complementación fonética, complementación semántica, complementación léxica, complementación fonética en cadena*). Recursos escriturarios que utilizan el valor de lectura de un signo para indicar la lectura del otro.

Redundancia de escritura (véanse *subrepresentación, homonimia*). Todas las escrituras logosilábicas poseen por lo menos dos clases funcionales de signos y un recurso escriturario, llamado complementación fonética. Por esta razón, en muchos casos una palabra se puede escribir de diferentes maneras.

Reglas de transcripción (reglas de lectura). Reglas de acuerdo con las cuales los valores de lectura de signos yuxtapuestos se transforman en el habla.

Signario. Conjunto de signos que se utilizan en un sistema de escritura.

Signo. Unidad de un diseño gráfico (el significante) y su valor de lectura (el significado) que se realiza en combinación con otros signos en el proceso de lecto-escritura.

Signo acrofónico (véanse *acrofonía, acrofonía en acción*). Signo fonético (silabograma) cuyo valor de lectura corresponde al sonido inicial del nombre del objeto o a la acción que este signo dibuja. En la escritura náhuatl todos los silabogramas tienen un origen transparente en la lengua náhuatl (véase figura 1). Esto nos demuestra que el náhuatl es la lengua para la cual fue elaborado dicho sistema. El escriba no podía inventar los silabogramas, sino que utilizaba los que ya existían en el silabario.

Signo compuesto. Combinación de dos signos diferentes que posee un valor de lectura que no es igual a la suma aritmética de los valores de lectura de éstos, aunque se basa en ellos. Por ejemplo, en la escritura náhuatl el silabograma **i**, “boca+agua”, de **ī**, ‘tomar (agua)’, consta de “agua”, **a**, de **ā-tl**, ‘agua’, y “boca”, **ka**, de **kām(ā)-tl**, ‘boca’ (véase figura 1). En la transliteración no se indican. Compárese con dígrafo, escritura fosilizada y ligadura.

Signo de notación. Signo que se utiliza dentro de un sistema de notación (véase *sistema de notación*). Frecuentemente signos de notación se incorporan en el sistema de escritura como signos palabra y a veces, aunque en pocos casos, se complementan con signos fonéticos.

Signo de puntuación (véase *signo diacrítico*). Signo que no tiene valor de lectura fonético, sino que se utiliza para indicar unidades sintácticas y mostrar relaciones entre aquéllas. “Línea Negra” es un signo de puntuación. Indica relaciones entre jeroglíficos y entre jeroglíficos e imágenes representadas, muestra que dos conjuntos de signos se leen separados y en algunos casos corrige el orden de lectura dentro de un bloque jeroglífico.

Signo diacrítico. Signo que no tiene valor propio de lectura, sino que cambia los valores de lectura de los signos que están a su alrededor. Se encuentran en algunos sistemas logosilábicos, pero no en la escritura náhuatl. Compárese con signo de puntuación.

Signo fonético (fonograma, silabograma). Unidad gráfica que transmite una secuencia abstracta de fonemas. En transliteración se indica con **negritas minúsculas**. El silabario náhuatl incluye silabogramas de sílaba abierta, silabogramas de vocal pura y silabogramas de sílaba cerrada. En la escritura náhuatl no distinguen entre vocales cortas, largas, glotalizadas y nasalizadas.

Signo numérico (numerograma). Signo palabra que corresponde a una cifra. Por lo común los signos numéricos de una escritura forman un sistema icónico de acuerdo con sus diseños gráficos. En la escritura náhuatl los signos numéricos que van de “1” hasta “19” se representan por combinaciones de puntos o alternativamente combinaciones de líneas.

Signo ocasional. Signo que aparece solamente en un documento y parece ser inventado por un escriba para escribir una palabra desconocida o poco frecuente (véase figura 5). Por lo común es difícil y hasta imposible comprobar que tal o cual signo es un signo ocasional, como en el signo “Collar de Agua en las Manos”, **KATIKA**, que se lee *Kā?tikā?*, ‘Lo que se encontró (nombre personal)’. Sin embargo, algunos signos palabra basados en préstamos del español demuestran su existencia en la escritura náhuatl, como en el signo “Perro” del deletreo **PELO-(lo=o)** para *Pelō*, ‘El Perú (topónimo)’. Se desconocen silabogramas ocasionales.

Signo palabra (logograma, lexemograma). Unidad gráfica que representa un lexema, es decir, transmite el significado léxico y, al mismo tiempo, la secuencia de sonidos que corresponden al significado de aquel lexema. Por ejemplo, en la escritura náhuatl el signo “Conejo” **TOCH** se lee *tōch* y significa ‘conejo’. En escrituras jeroglíficas frecuentemente un signo palabra dibuja un objeto cuyo significado está relacionado con el lexema

que corresponde a la lectura del mismo. En transliteración de signos palabra se indica su valor de lectura fonético con **NEGRITAS MAYÚSCULAS** y su valor léxico no se indica, por ejemplo, **TOCH** para el signo “Conejo”. Cuando se necesita, los signos palabra con el mismo valor de lectura fonético se pueden distinguir por medio de una cifra en subíndice o indicando los valores léxicos EN MAYÚSCULAS SIN NEGRITA, por ejemplo, **XIW₁** TURQUESA, “Turquesa”, de *xīwī-tl* ‘turquesa’, **XIW₂** HIERBA, “Hierba”, de *xīwī-tl* ‘hierba’, **XIW₃** VERDE AZUL, “Fuego”, de *xīw-* ‘azul (color de fuego)’. Véase *logograma compuesto*.

Signo polivalente (signo polífono). Signo que posee más de un valor de lectura (véase figura 6). Cada uno de éstos se actualiza en diferentes contextos. Por ejemplo, en la escritura náhuatl el signo “Pájaro” tiene diferentes valores de lectura: los fonéticos, **to** y **cho**, y los logográficos, **TOTO PÁJARO**, **WILO PALOMA**, etcétera. En transliteración, cuando es necesario, diferentes lecturas del mismo signo se indican con la barra oblicua “/”.

Silabario. Conjunto de signos silábicos de una escritura. Tradicionalmente se presenta en una cuadrícula (véase *cuadrícula*).

Silabario de sílabas abiertas. Sistema de escritura que posee solamente signos fonéticos de tipo “consonante + vocal”. Para escribir una sílaba cerrada, algunas de las escrituras de este tipo (como el silabario egeo) omiten la consonante final, es decir, utilizan el signo **C₁V** para escribir la palabra **C₁VC₂**; otras (como la escritura maya) omiten la vocal del signo fonético final, es decir, la combinación de signos **C₁V** y **C₂V** se lee **C₁VC₂**. La escritura náhuatl utiliza el principio del silabario egeo, cuando no se indica la consonante al final de la sílaba, y a veces el principio del silabario acadio (véase *silabario de sílabas abiertas y cerradas*).

Silabario de sílabas abiertas y cerradas (silabario acadio). Sistema de escritura que posee a la vez signos fonéticos del tipo “consonante + vocal” y de tipo “vocal + consonante”. Para escribir una sílaba cerrada **C₁V₁C₂** se utilizan dos signos fonéticos **C₁V₁** y **V₁C₂**. El sistema de la escritura náhuatl utiliza el principio del silabario egeo, cuando no se indica la consonante al final de la sílaba, y a veces el principio del silabario acadio (véase *silabario de sílabas abiertas*).

Silabario de sílabas completas (silabario chino). Tiene lugar en un sistema de escritura que posee signos fonéticos de tipo “consonante + vocal + consonante”, lo que permite escribir todas las sílabas que existen en

la lengua correspondiente. En dicho sistema, para escribir una sílaba cerrada C_1VC_2 , se utiliza el silabograma C_1VC_2 .

Silabograma. Véase *signo fonético*.

Silabograma de sílaba abierta (véase *signo fonético*). Signo fonético que transmite las sílabas que terminan en una vocal (CV).

Silabograma de sílaba cerrada (véase *signo fonético*). Signo fonético que transmite las sílabas que empiezan con una vocal y terminan en una consonante (VC). Esta clase de signos es indispensable para la representación de las consonantes al final de la sílaba (véase *silabario de sílabas abiertas y cerradas*). Desgraciadamente, dichas consonantes no siempre se indican, y los silabogramas de sílaba cerrada son una clase reducida en la escritura náhuatl.

Silabograma de sílaba completa (véase *signo fonético*). Signo fonético que transmite las sílabas de tipo “consonante + vocal + consonante” (CVC). Todos los signos fonéticos en la escritura china son de este tipo. Nótese que en el chino la ausencia de una consonante al principio y al final de la sílaba es significativa de tal manera que se la puede considerar una consonante cero. En la escritura náhuatl algunos signos CVC siempre se utilizan con su valor de lectura fonético, aunque en su diseño gráfico sí conservan la relación con las palabras correspondientes. No se sabe cuándo tuvo lugar la pérdida de sus valores léxicos; hipotéticamente se pueden considerar como lecturas prestadas de los signos palabra correspondientes (véase *lectura prestada*).

Silabograma de vocal pura (véase *signo fonético*). Signo fonético que transmite las sílabas de vocal pura (V). En la escritura náhuatl, los silabogramas de vocal pura V son una subclase de silabogramas de sílaba abierta. Se pueden interpretar como silabogramas de sílaba abierta CV que empiezan con el cierre glotal ?V.

Sistema de notación de imagen (véase *sistema de notación*). Sistema de notación que no utiliza signos abstractos, sino imágenes figurativas donde se reconocen objetos y propiedades del mundo. Los mapas son un ejemplo común del sistema de notación de imagen.

Sistema de notación. Sistema cerrado de signos visuales trazados o grabados que fue elaborado para representar conceptos técnicos o cantidades en un área particular de conocimiento, por ejemplo, signos numéricos, signos matemáticos, signos de cantidades.

Subrepresentación de escritura (véase *redundancia de escritura logosilábica*). Imposibilidad de un sistema de escritura para representar todos los

rasgos fonéticos de la lengua. Por ejemplo, en la escritura náhuatl no se indican vocales cortas, largas, glotalizadas y nasalizadas por medio de signos fonéticos.

Superposición (tipo de ligadura). Dos signos escritos juntos de tal manera que uno tapa una parte del otro.

Texto a pie de figura. Texto que se refiere a una persona u objeto representado en su proximidad, una variante de texto etiqueta. La mayoría de los jeroglíficos náhuatl son textos a pie de figura.

Texto etiqueta (texto autorreferencial). Texto que de una u otra forma refiere al objeto sobre el cual está escrito, por ejemplo, texto a pie de figura, texto de afirmación de propiedad, firma de autor, texto votivo.

Transcripción. Reescritura de un texto en otro sistema de escritura diferente según las convenciones del sistema propio, de manera que se consiga representar la pronunciación del original. Se da en *cursivas*. Compárese con reglas de transcripción.

Transliteración. Reescritura de un texto en otro sistema de escritura diferente por medio del signario de nuestro propio sistema, de manera que exista una correspondencia de “uno a uno” entre los signos o grupos de signos utilizados. Se da en **negritas**. Se distinguen transliteración estrecha donde se indican los valores de lectura de los signos bajo estudio, y transliteración amplia cuando se indican los valores de lectura de los signos con correspondientes recursos escriturarios empleados.

Transliteración amplia. Véase *transliteración*.

Transliteración estrecha. Véase *transliteración*.

Valor de lectura. Uno o más significados asociados con un cierto diseño gráfico en el sistema; valores de lectura se transforman en el habla cuando se combinan con otros signos, véanse reglas de transcripción.

Variante gráfica (signo alomorfo). Dos versiones gráficas del mismo signo que comparten idéntico valor de lectura y, al menos parcialmente, su fórmula icónica. Desde el punto de vista práctico, algunas variantes gráficas son fáciles de confundir con los alógrafos (véase *alógrafo*). En transliteración, por lo común, diferentes variantes gráficas no se distinguen entre sí o se distinguen con una cifra en subíndice como alógrafos. Cuando se necesitan diferenciar y distinguir de alógrafos, se pueden indicar por medio de una letra en subíndice.

Yuxtaposición (tipo de ligadura). Dos signos se escriben contiguos sin espacio entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrews, J. Richard. 2003. *Introduction to Classical Nahuatl*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Arreola, José María. 1920. “Jeroglíficos mexicanos de apellidos españoles”. *Ethnos* 1 (1): 17–21.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 1849. *Mémoires sur la peinture didactique et l’écriture figurative des anciens Mexicains*. París: Paul Dupont.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 2002. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Barlow, Robert H. y Byron MacAfee. 1949. *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (Códice Mendocino)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- Bartonek, Antonin. 2003. *Handbuch des mykenischen Griechisch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Batalla Rosado, Juan José. 1995a. “Escritura de tradición Mixteca-Puebla. La escritura mexicana o azteca”. *Estudios de Historia Social y Económica de América* 12: 625–638.
- Batalla Rosado, Juan José. 1995b. “La escritura náhuatl: problemas sobre su definición como sistema logosilábico”. *Escritura Indígena en México* 2: 73–83. Madrid: Instituto de México en España.
- Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt, eds. *The Codex Mendoza*. 1992. 4 vols. Berkeley: The University of California Press.
- Carochi, Horacio. 2003. *Grammar of the Mexican Language: with an Explanation of its Adverbs (1645)*. Traducción de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Cooper Clark, James, ed. 1938. *Codex Mendoza: The Mexican Manuscript Known as the “Collection of Mendoza” and Preserved in the Bodleian Library, Oxford*. 3 vols. London: Waterlow & Sons.
- Cossich Vielman, Margarita. 2014. “El sistema de escritura jeroglífico náhuatl: análisis epigráfico de los onomásticos de cinco documentos del siglo XVI de Tepetlaotoc”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Daniels, Peter T. y William Bright, eds. 1996. *The World’s Writing Systems*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
- Davletshin, Albert (Давлетшин А.И.) 2003. “Палеография древних майя”. Дис. ... канд. ист. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
- Davletshin, Albert (Давлетшин А.И.) 2005. “Размышления о словесном знаке: к типологии словесно-слоговых систем письма”. En *Эдубба вечна и постоянна*:

- Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова*, 49–63. Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж.
- Davletshin, Albert (Давлетшин А.И.) 2006. “Астекская иероглифическая письменность: вопросы типологического описания”. En *Труды научной конференции “Ломоносов-2006”*, 138–42. Москва.
- Davletshin, Albert y Alfonso Lacadena García-Gallo. 2019. “Signos numéricos y registros de cuenta en la escritura jeroglífica náhuatl”. *Revista Española de Antropología Americana* 49: 301–28.
- Davletshin, Albert. 2009. “Complementos fonéticos en la escritura jeroglífica azteca”. Ponencia presentada en el XII Mesoamerikanisten-Tagung, Universidad de Bonn, 30 de noviembre–1 de febrero de 2009 (manuscrito no publicado en posesión del autor).
- Davletshin, Albert. 2013. “El principio morfofonológico y los procesos morfofonéticos en la escritura jeroglífica náhuatl y otras escrituras logosilábicas”. Ponencia presentada en el simposio “La Gramatología y Los Sistemas de Escritura Mesoamericanos”, Ciudad de México, 25–29 de noviembre de 2013 (manuscrito no publicado en posesión del autor).
- Dibble, Charles E. 1940. “El antiguo sistema de escritura en México”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 4: 105–28.
- Dibble, Charles E. 1971. “Writing in Central Mexico”. En *Handbook of Middle American Indians*, edición de Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, 10: 322–32. Austin: The University of Texas Press.
- Dibble, Charles E. 1980. *Códice Xolotl. Edición, estudio y apéndice*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Friedrich, Johannes. 1954. *Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen*. Berlín: Springer.
- Galarza, Joaquín. 1979. *Estudios de escritura indígena tradicional (azteca-náhuatl)*. México: Archivo General de la Nación.
- Gelb, Ignace Jay. 1952. *A Study of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gelb, Ignace Jay. 1963. *A Study of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jagersma, Abraham Hendrik. 2010. “A Descriptive Grammar of Sumerian”. Tesis de doctorado, Leiden University. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16107>.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: The University of Texas Press.
- Krebernik, Manfred. 1998. “Die Texte aus Fara und Tell *Abū Šalābīḥ*”. En *Mesopotamien, Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, edición de Josef Bauer, Robert

- K. Englund y Manfred Krebernik, 237–427. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag (Orbis Biblicus et Orientalis 160/1).
- Lacadena, Alfonso y Soeren Wichmann. 2008. “Longitud vocálica y glotalización en la escritura náhuatl”. *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 121–50.
- Lacadena, Alfonso. 2008a. “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”. *The PARI Journal* 8 (4): 1–22.
- Lacadena, Alfonso. 2008b. “The **wa1** and **wa2** Phonetic Signs and the Logogram for **WA** in Nahuatl Writing”. *The PARI Journal* 8 (4): 38–45.
- Lacadena, Alfonso. 2013. “Recursos escriturarios en la escritura náhuatl: el rebus, la complementación fonética y la escritura redundante de logogramas homófonos”. Ponencia presentada en el simposio “La Gramatología y Los Sistemas de Escritura Mesoamericanos”, Ciudad de México, 25–29 de noviembre de 2013 (manuscrito no publicado en posesión del autor).
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lockhart, James. 2001. *Nahuatl as Written: Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Manrique Castañeda, Leonardo. 1989. “Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura”. En *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, presentación de Carlos Martínez Marín, 159–70. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- McGowan, Charlotte y Patricia Van Nice. 1979. *The Identification and Interpretation of Name and Place Glyphs of the Xolotl Códice*. Greely: The University of Northern Colorado.
- Nowotny, Karl Anton. 1959. “Die Hieroglyphen des Codex Mendoza: Der Bau einer mittelamerikanischen Wortbildschrift”. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg* 25 (*Amerikanistische Miscellen: Festband Franz Termer*): 97–113.
- Orozco y Berra, Manuel. 1880. *Historia antigua y de la conquista de México*. México: Tipografía de Gonzalo A. Esteva.
- Payne, Annick. 2010. *Hieroglyphic Luwian: an Introduction with Original Texts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Petrakis, Vassilis. 2012. “Reverse Phonetisation? From Syllabogram to Sematogram in Aegean Scripts”. En *Études mycéniennes 2010: Actes du XIIIe colloque international sur les textes égéens, Sèvres, Paris, Nanterre, 20–23 septembre 2010*, edición de Pierre Carlier, Charles de Lamberterie, Markus Egetmeyer, Nicole

- Guilleux, Françoise Rougemont y Julien Zurbach, 523–36. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore (Biblioteca di Pasiphae X).
- Prem, Hanns J. 1974. *Matrícula de Huexotzinco*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Prem, Hanns J. 1992. “Aztec Writing”. En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, edición de Victoria R. Bricker, 5: 53–69. Austin: The University of Texas Press.
- Rodríguez Zárate, Rebeca Leticia. 2017. “Caracteres, jeroglíficos o pictogramas. Una historia de las ideas en torno a la escritura náhuatl entre los siglos XVI y XVIII”. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thouvenot, Marc. 1997. “Códice Xolotl: los sufijos locativos en los glifos toponímicos”. En *Códices y documentos sobre México: Segundo simposio*, edición de Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, 425–35. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thouvenot, Marc. 1998. “Valeurs phoniques et unités de langue dans les glyphes des Codex Xolotl et Vergara”. *Amerindia* 23: 67–97.
- Thouvenot, Marc. 2005. “El choque de dos escrituras del náhuatl: pictográfica y alfabética”. En *Dinámica lingüística de las lenguas en contacto*, edición de Claudine Chamoreau y Yolanda Lastra, 409–36. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Valero de García Lascuráin, Ana Rita, ed. 1994. *Códice Cozcatzin*, estudio y paleografía de Ana Rita Valero, paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Valle, Perla, ed. 1993. *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc o Códice Kingsborough*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valle, Perla. 1994a. *Códice de Tepetlaoztoc (Códice Kingsborough)*. Estado de México. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- Valle, Perla. 1994b. *Códice de Tlatelolco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vega Villalobos, María Elena. 2019. “El funcionamiento de la escritura jeroglífica náhuatl: la propuesta de Alfonso Lacadena”. *Saberes. Revista de Historia de las Ciencias y las Humanidades* 2 (6): 7–31.
- Velásquez García, Erik. 2019. “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59–136.
- Vonk, Thomas. 2020. *Nahuatl Writing₂ in the Codex Telleriano-Remensis: Writing₁ History in a Sixteenth Century Aztec Manuscript*. Munich: Anton Saurwein.
- Whittaker, Gordon. 2009. “The Principles of Aztec Writing”. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47–81.

- Whittaker, Gordon. 2018. "Aztec Hieroglyphic Writing: A Comparative Perspective". En *Paths into Script Formation in the Ancient Mediterranean*, edición de Silvia Ferrara y Miguel Valério, 177–88. Roma: ISMEA.
- Williams, Barbara y Frederick Hicks, eds. 2011. *El Códice Vergara. Edición facsimilar con comentario: pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Williams, Barbara y Herbert R. Harvey. 1997. *The Códice de Santa María Asunción. Households and Lands in Sixteenth-Century Tepetlaoztoc*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.es-tvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>. [Consultado el 20 de marzo de 2014].
- Zender, Marc U. 1999. "Diacritical Marks and Underspelling in the Classic Maya Script: Implications for Decipherment". Tesis de maestría, University of Calgary.
- Zender, Marc U. 2008. "One Hundred and Fifty Years of Nahuatl Decipherment". *The PARI Journal* 8 (4): 24–37.

SOBRE EL AUTOR

Albert Davletshin nació en Norilsk, Siberia oriental norte. Obtuvo el grado de doctor con la tesis "La paleografía maya" en el Centro de Estudios Mesoamericanos Yuri Knórozov de la Universidad Estatal de Rusia de Humanidades (2003). Sus líneas principales de investigación son el ser humano, las sociedades arcaicas, las escrituras logosilábicas, las lenguas mesoamericanas y polinesias. Sus tres últimas publicaciones son: "Laryngealized Vowels and Laryngealized Consonants in the History of the Totonacan languages", *Journal of Language Relationship*, 2019, 17 (3): 177–96; "Signos numéricos y registros de cuenta en la escritura jeroglífica náhuatl", *Revista Española de Antropología Americana*, 2019, 49: 301–28 (en coautoría con Alfonso Lacadena García-Gallo); "A Possible **ki** Syllable in the Kohau Rongorongo Script of Easter Island", en *Easter Island and the Pacific. Cultural and Environmental Dynamics*, Rapa Nui, Rapanui Press & Deutsches Archäologisches Institut, 2019, 407–20.

Pelo de coyote y flecha de pedernal Transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar

Coyote Hair and Flint Arrow *Transformations of the Amaranth Ixiptla of Huitzilopochtli* *in the Solar Year Festivals*

Elena MAZZETTO

<https://orcid.org/0000-0002-0762-0224>

Universidad Nacional Autónoma de México (México), Facultad de Filosofía y Letras

elena.mazzetto@yahoo.it

Resumen

En las fiestas de las veintenas del año solar celebradas por los antiguos nahuas se ponían en escena repetidamente los ciclos míticos de los seres divinos. Entre éstos, el dios tutelar mexica Huitzilopochtli ocupaba un lugar privilegiado, ya que aparecía representado bajo el aspecto de una multitud de *ixiptla*. En este trabajo nos dedicaremos al estudio de sus *ixiptla* comestibles (hechos con una masa de amaranto y miel negra de maguey, llamada *tzoalli*), quienes eran protagonistas de los ritos de las fiestas de Toxcatl y Panquetzaliztli. A través de un análisis minucioso de la iconografía y de los atavíos que el dios lucía en estas dos fiestas, propondremos que las dos efigies representaban facetas distintas del dios, las cuales reflejaban segmentos peculiares del ciclo mitológico del dios colibrí, poniendo énfasis en el sacrificio y muerte de su *ixiptla* de *tzoalli*. Esta propuesta dará paso a una reflexión sobre la relación entre estas múltiples *ixiptla* y los segmentos rituales que, en Panquetzaliztli, reproducían el mito del nacimiento del numen en el Coatepec, destacando la importancia de profundizar en las fases calendáricas en las que los dioses vivían entre los hombres.

Palabras clave: Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, veintenas, Toxcatl, Panquetzaliztli, *ixiptla*, *tzoalli*, eras cósmicas

Abstract

In the festivals of the veintenas celebrated during the solar year by the ancient Nahuas, the mythical cycles of divine beings were repeatedly represented. Among them, the Mexica tutelary god Huitzilopochtli occupied a privileged place, since he was represented in the guise of a multitude of ixiptla. This work is dedicated to the study of his edible ixiptla (made with amaranth seed dough and black maguey honey, called tzoalli), which were the protagonists of the rites of the Toxcatl and Panquetzaliztli festivals. Through a meticulous analysis of the iconography and the attire that the god wore in these two festivals, we will propose that the two effigies represented different facets of the god, which reflected distinctive segments of the mythological cycle of the hummingbird god, emphasizing the sacrifice and death of his ixiptla of tzoalli. This

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2021 | Fecha de aceptación: 7 de abril de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

proposal will lead to a reflection on the relationship between his multiple ixiptla and the ritual segments that, in Panquetzalitzli, reproduced the myth of the birth of the numen in Coatepec, highlighting the importance of delving into the calendrical phases in which the gods lived among men.

Keywords: *Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, veintenas, Toxcatl, Panquetzalitzli, ixiptla, tzoalli, Cosmic Eras*

“Todos los dioses son solares, lunares o venusianos. Y algunos de ellos, sucesivamente los tres. El especialista en religiones mexicanas nunca carece de argumentos para poder asimilar tal dios a tal otro, aunque al asociarlos entre sí, regresa inevitablemente a su punto de partida: pero, es ésta la lógica del sistema”.

Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*

Los dioses de los antiguos nahuas poseían distintas formas y se manifestaban bajo una o varias de ellas.¹ Aparecían adoptando un aspecto antropomorfo o zoomorfo, pues cada dios tenía distintos nahuales, o “doble animal”. En los ciclos calendáricos, los seres sobrenaturales eran constantemente personificados y sacrificados bajo el aspecto de *ixiptla*.² Se trataba de encarnaciones de los dioses, representados por efigies, sacerdotes y esclavos comprados que los personificaban por un tiempo específico, se ataviaban y se comportaban como ellos. Los *ixiptla*-efigies y los *ixiptla*-esclavos eran sacrificados y sus cuerpos enterrados o comidos.

Las crónicas del siglo *xvi* también refieren la existencia de dioses elaborados con semillas de amaranto (*Amaranthus ssp*), miel negra de los magueyes (*Agave salmiana*) y maíz tostado (*Zea mays*), cuya masa era llamada *tzoalli*. Estas efigies no se han conservado, pero ocupaban un papel destacado en el culto religioso de Mexico-Tenochtitlan.³ Una de ellas fue mandada a Italia, a la corte de los Medici, y quedó registrada en un inventario que describe el contenido de once cofres que Francesco de Medici envió desde

¹ Agradezco a Guilhem Olivier por su lectura y comentarios, los cuales me permitieron problematizar y enriquecer las reflexiones que presento en este trabajo. Asimismo agradezco a los dictaminadores externos por sus valiosas observaciones.

² Se trata de una categoría fundamental para la comprensión de la religión náhuatl prehispánica. A este respecto, véanse los trabajos de Hvidtfeldt (1958), López Austin (1980, 1998a [1973], 1998b [1990]), Carreón Blaine (2014), Bassett (2015), Dehouve (2016) y Kruell (2020).

³ Sobre las efigies de *tzoalli*, véanse Boone (1989), Velasco Lozano (2001), Reyes Equiguas (2005), Broda y Montúfar (2013), Mazzetto (2017, 2019a, 2020), entre otros.

Florencia a Munich para el padre del duque Wilhem, Albrecht (Toorians 1994, 64; Keating y Markey 2011, 292).⁴ El ciclo calendárico donde estos *ixiptla* se mencionan con más frecuencia es el *cempohuallapohualli*, la “cuenta de veinte en veinte”, formado por dieciocho periodos de veinte días, llamados “veintenas”. Cada uno de estos periodos estaba dedicado a una o varias divinidades, quienes eran personificadas y sucesivamente inmoladas.

La decisión de elaborar las efigies de *tzoalli* era individual o colectiva y a menudo coincidía con el día de la fiesta de la divinidad. La creación de los dioses de amaranto podía involucrar tanto a los barrios de la ciudad como a las elites que frecuentaban el recinto ceremonial de Mexico-Tenochtitlan. A menudo, intervenían en estas ceremonias tres tipos de *ixiptla*. En el caso de los *calpulli*, una persona podía realizar un voto para celebrar a un dios, al que ofrecía comida y bebida en el hogar. El numen lo visitaba bajo el aspecto de un sacerdote-*ixiptla* de la deidad (Sahagún 1950–82, lib. I: 45). Cuando la decisión era colectiva, el barrio o el gremio compraba un esclavo para sacrificarlo como encarnación del dios en el día de su fiesta; al mismo tiempo, la figura antropomorfa del numen era elaborada con masa de *tzoalli* (Sahagún 1950–82, lib. I: 17, 33–34; 1969, 1: 49, 61–62; Graulich 2002). En estas circunstancias encontramos una repetición ritual de la occisión de los representantes del dios: el *teotl* moría bajo la forma de *ixiptla* humano y de *ixiptla* de *tzoalli*. El cuerpo de amaranto era consumido entre todos los que habían organizado la fiesta, lo cual implicaba quedar enlazado en un trato específico, por lo que al año siguiente las personas que habían recibido los beneficios de la ingesta proporcionaban todo lo necesario para la fiesta de la divinidad.

El culto a los *ixiptla* de *tzoalli* más conocido y complejo del ciclo solar mexica es el de Huitzilopochtli. A lo largo del calendario, el dios era celebrado al menos en seis veintenas: Tlacaxipehualiztli (del 5 al 24 de marzo en 1519), Toxcatl (del 4 al 23 de mayo en 1519), Tlaxochimaco (del 23 de julio al 11 de agosto en 1519), Teotleco (del 21 de septiembre al 10 de octubre en 1519), Panquetzaliztli (del 20 de noviembre al 8 de diciembre en 1519)

⁴ En el inventario se puede leer la siguiente descripción: *Uno Idolo informa humana composto di varie semenze/ od [...] fere eletto fatto al Mescico [...] da quelli Popoli/ e nonsolo adorato ma glifanno anima sacrificitii di Corpi/ humani* (Un ídolo de forma humana compuesto de varias semillas [...] hecho en México [...] por esos pueblos y no era sólo adorado, sino que le dedican sacrificios de cuerpos humanos) (Toorians 1994, 64; Keating y Markey 2011, 292). Llamamos la atención sobre el hecho de que esta efigie se encontraba en “una cassetina bianca”, “una cajita blanca”, por lo que probablemente su tamaño era bastante reducido.

y Atemoztli (del 9 al 28 de diciembre en 1519). En este artículo nos dedicaremos al culto de los periodos segundo y quinto, ya que son los únicos en los que se menciona la presencia de imágenes de amaranto del numen.

La primera parte de este artículo se enfocará en el estudio de dos representaciones de amaranto del dios tutelar de los mexica, Huitzilopochtli. Conoceremos a sus creadores y consumidores, pero principalmente el papel distintivo que las efigies de *tzoalli* desempeñaban al lado de otros *ixiptla* en la narrativa ritual de las fiestas. En la segunda parte, tomando como punto de partida las investigaciones de Michel Graulich (2000 [1987], 1999), Elizabeth Boone (1989) y Guilhem Olivier (2004a, 2015a, 2021), propondremos que estas representaciones vegetales expresaban facetas diferentes de la personalidad del dios tutelar mexica, así como episodios míticos peculiares. Concluiremos ahondando en la multitud de personificaciones de la divinidad presentes en el ciclo ritual, proponiendo que cada una de ellas desempeñaba un rol específico en la escenificación de las hazañas míticas del dios. Asimismo, intentaremos reconstruir los ciclos de sacrificio, muerte y renacimiento de Huitzilopochtli a lo largo del ciclo festivo. Este análisis nos llevará a interrogarnos sobre la multiplicación de las ocisiones de los *ixiptla* representantes de un mismo dios y sobre la necesidad de poner en escena repetidamente estos segmentos rituales.

Para lograr el último objetivo del trabajo, nos basaremos en el concepto de mitología postulado por Claude Lévi-Strauss. En su libro *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, el antropólogo francés reivindica el estudio de los ritos y de las ceremonias —entre otras manifestaciones de la “actividad mental o social de los pueblos estudiados” (Lévi-Strauss 1964, 12)— para entender y conocer el significado del mito.⁵ En palabras de Lévi-Strauss,

la mitología puede aparecer con dos modalidades bien distintas. Ora es explícita y consiste en relatos cuya importancia y organización interna constituyen obras de pleno derecho, ora, por el contrario, las representaciones míticas no existen sino en estado de notas, de esbozos o de fragmentos; en lugar de que un hilo conductor las reúna, cada una permanece ligada a tal o cual fase del ritual [...] y solo a propó-

⁵ “Il ne faudra pas non plus s'étonner si ce livre, de son propre aveu consacré à la mythologie, ne s'interdit pas de puiser dans les contes, les légendes, les traditions pseudo-historiques, ni de faire largement appel aux cérémonies et aux rites. Nous rejetons, en effet, les opinions trop hâtives sur ce qui est mythique et ce qui ne l'est pas, et revendiquons pour notre usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées [qui] permet de compléter le mythe ou de l'éclairer [...]” (Lévi-Strauss 1964, 12).

sito de actos rituales serán evocadas tales representaciones míticas (Lévi-Strauss 1976b [1971], 604).

La primera modalidad se define como mitología explícita, la segunda como mitología implícita. Se trata, pues, de “dos modos de existencia de la mitología” (Lévi-Strauss 1976b [1971], 604). El ritual consiste en “palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad y que no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita” (Lévi-Strauss 1976b [1971], 606). Por lo anterior, es válido explicar un mito a partir de un rito y viceversa, ya que los dos se pueden comparar en términos semánticos (Lévi-Strauss 1976a).

Con base en esta premisa, presentaremos a continuación sintéticamente las dos veintenas y el papel que el dios de *tzoalli* desempeñaba al lado de otros *ixiptla*; después nos dedicaremos a su análisis.

El ixiptla de tzoalli de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl

Toxcatl era la veintena principal dedicada a Tezcatlipoca, “Espejo Humeante” (Olivier 2004a). Su *ixiptla*, un joven guerrero que había vivido como el dios durante un año, era sacrificado por extracción del corazón y posteriormente decapitado. El dios tutelar de los mexica ocupaba un papel menor en la fiesta, bajo el aspecto de un *ixiptla* de amaranto y de un *ixiptla* humano del dios llamado Ixteocale-Tlachahuepan-Teicauhtzin. En Panquetzalitzli, en cambio, la situación se invertía, ya que el dios principal era Huitzilopochtli, mientras que Tezcatlipoca aparecía como numen secundario, bajo el aspecto del mismo Tlachahuepan Cuexcotzin (Sahagún 1950–82, lib. II: 66–77; 1969, 1: 152–60; Durán 1995, 2: 47–69, 257–59; Graulich 1999, 191–224, 339–60).⁶

Según el texto en náhuatl del *Códice Florentino*, en Toxcatl el *ixiptla* de Huitzilopochtli era elaborado en el barrio de Huitznahuac, en la parcialidad de Teopan (Sahagún 1950–82, lib. II: 71). Tanto en Toxcatl como en Panquetzalitzli, las creadoras de Huitzilopochtli eran unas sacerdotisas

⁶ Sobre la veintena de Toxcatl, véanse Carrasco (1991), Heyden (1991), Graulich (1999), Olivier (2004a), Toriz Proenza (2011), entre otros. Respecto a la veintena de Panquetzalitzli, remitimos a González Torres (1985), Graulich (1999), López Austin y López Luján (2009), Kruell (2011), Schwaller (2019, 2021), entre otros.

jóvenes de entre doce y trece años llamadas *cihua mocexiuhzaunque*, “las que ayunan durante un año” (Sahagún 1950–82, lib. XII: 51; Durán 1995, 2: 33–35). Eran muchachas vírgenes que vivían en el *calmecac* femenino anexo al Templo Mayor de Tenochtitlan, el *tilocan* o *xilocan*, haciendo penitencia, cocinando y tejiendo (“Costumbres...” 1945, 47, 52; *The Tovar Calendar* 1951, 29–30; Motolinía 1971, 74–75; Torquemada 1975–83, 3: 278; Durán 1995, 2: 33–35; *Códice Tudela*, en Batalla Rosado 2009, 99; Alvarado Tezozómoc 2001, 308; Graulich 1999, 387; Mazzetto 2014, 262; 2020, 63–64). Para crear al dios era indispensable la pureza sexual y probablemente la falta del ciclo menstrual (Mazzetto 2020, 64–68) (véase figura 1).

Huitzilopochtli era creado con *michihuahtli*, “amaranto de pescado”, llamado también *chicalotl*, molido finamente y mezclado con miel negra de los magueyes. La efigie se formaba a partir de una estructura de ramas de *mizquitl* (*Prosopis velutina*) (Sahagún 1950–82, lib. II: 71, lib. III: 5–6; 1969, 1: 156). En el pensamiento dualista de los antiguos nahuas era una planta típica de las regiones áridas, muy presente en la evocación del pasado chichimeca de los mexica (“Histoire du Mechique” 2011, 145; “Leyenda de los Soles” 2011, 186–87). Por ello, se contraponía al árbol del cacao, símbolo de abundancia y fertilidad, que crece a la sombra en regiones cálidas y húmedas, y que encontramos en la mítica ciudad de los toltecas, Tollan.⁷ Según Durán (1995, 2: 37), los ojos de la efigie podían ser piedras azules, verdes o blancas. Alvarado Tezozómoc (2001, 181) apunta que unas piedras preciosas eran pedidas como tributo por los mexica a los señores de los pueblos conquistados y eran empleadas para “ponerle ojos a sus dioses”. Según el *Calendario Tovar*, también podían ser espejos con función adivinatoria (*The Tovar Calendar* 1951, 24). Sus dientes eran granos de maíz (Durán 1995, 2: 37; Boone 1989; Mazzetto 2017).⁸ El *Códice Tudela* (en Batalla Rosado 2009, 99) menciona asimismo la presencia de papel *amatl* y de espinas de maguey. Ahora bien, estas espinas formaban parte del *tlaquimilolli*, el “bulto sagrado” del dios, resguardado, según Juan Bautista Pomar (en García Icazbalceta 1891, 14), en la ciudad de Texcoco.

⁷ Cuando Serpiente Emplumada abandonó esta ciudad, los árboles de cacao se convirtieron precisamente en mezquites (Sahagún 1950–82, lib. III: 33).

⁸ Sobre la importancia de los ojos en el proceso de creación de los *ixiptla*, véase Bassett (2015).



Figura 1. Las *cihua mocexiuhzauhque* (“las que ayunan durante un año”) moliendo el amaranto en el metate para la elaboración del *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli según el *Códice Florentino*.

Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 30v (detalle). Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

En las primeras horas del día de la fiesta, los muchachos que habían ayunado por el dios durante un año “descubrían su cara”.⁹ Eran responsables de incensar la efigie y de ofrecerle comida. El dios era puesto en una “litera de serpientes”, *coatlapechtli*. Los jóvenes, los guerreros valerosos y los maestros de los jóvenes transportaban la efigie bailando y cantando. Otro grupo los precedía, sosteniendo el *teomimilli*, el “rollo sagrado”, el taparrabo del dios (Sahagún 1950–82, lib. II: 72, lib. XII: 53). Este *maxtlatl* era un rollo de papel *cuauhamatl* pintado con diferentes partes del cuerpo humano

⁹ Se trata del verbo *ixtlapoa*, de *ixtli*, “cara” u “ojo”, y *tlapoa*, “abrir”. Según el *Vocabulario* de Molina (2008, 1: f. 40r.), significa “descubrir lo cubierto”. Véase el verbo *ixtlapoa*: “découvrir le visage de quelqu’un” (*Gran Diccionario Náhuatl* 2012). Este pasaje remite nuevamente a la importancia de la adquisición de la visión por parte de los *ixiptla* en el proceso de personificación de los *teteo*.

despedazado, tan largo como veinte brazas (Sahagún 1950–82, lib. II: 72; 1969, 1: 156). Según Juan de Torquemada (1975–83, v. 3, lib. X: 381), este taparrabo estaba “todo pintado, en cuyas pinturas debían de ir escritas todas las hazañas que en su favor [los jóvenes que llevaban la efigie y su *maxtlatl*] entendían haber hecho, y todos los blasones y epítectos que le daban en recompensa de las victorias que le concedían”.

Los otros atavíos estaban formados por un *xicolli* pintado con representaciones de partes del cuerpo humano despedazado llamado *tlacuacuallo*,¹⁰ una capa hecha a manera de red y un tocado de papel decorado de plumas, el *anecuyotl*, sobre el cual se encontraba un cuchillo de pedernal hecho de plumas, con la punta pintada de rojo, simulando la sangre. Llevaba asimismo otra capa dorada, decorada con plumas de *tlauhquechol* (*Platalea ajaja*),¹¹ con un disco dorado en su centro. La descripción del libro XII agrega una pintura facial formada por rayas azules y amarillas, unas orejeras en forma de serpiente de turquesa, una nariguera con forma de flecha, un casco de cabeza de colibrí y plumas amarillas de papagayo (véase figura 2). El dios llevaba un brazaletes de pelo de coyote en su brazo izquierdo, un dato sugerente que retomaremos más adelante.¹²

Los dos cortejos que llevaban el *maxtlatl* y el *ixiptla* subían hasta la cumbre del templo, donde el taparrabo era amarrado firmemente a la litera. Junto con esta prenda se encontraban también numerosos huesos largos y cilíndricos de masa *tzoalli*.

Desafortunadamente, el relato de Sahagún no proporciona más información sobre la efigie de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl (véase figura 3). No sabemos si el dios era sacrificado o cómo ocurría esto; tampoco quién tenía derecho a consumir su cuerpo. En esta veintena, el dios tutelar se confundía con Tlacahuepan, “Viga humana”, llamado también Ixteocale, “Ojos del señor de la casa divina”, y Teiccauhtzin, “Venerable hermano menor”, otra divinidad igualmente presente como *ixiptla* humano, esto es, un *ixiptla* cuyo papel era desempeñado por un cautivo o un esclavo, elegido al mismo tiempo que el representante de Tezcatlipoca.

¹⁰ Sobre el simbolismo de estas prendas y su empleo en el ritual mexica, véanse Olivier (2008) y Mikulska (2007); sobre la prenda *xicolli*, véase Olko (2014).

¹¹ Sobre los significados de las plumas de esta ave, véanse Olivier y López Luján (2017) y Sousa y Caplan (2020).

¹² Para profundizar en el estudio de los atavíos del dios tutelar mexica, véanse Boone (1989), López Austin y López Luján (2009) y Vauzelle (2018).



Figura 2. La efigie de *tzoalli* de Huitzilopochtli y sus atavíos en la veintena de Toxcatl en el *Códice Florentino*. Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 31r. (detalle).

Florenzia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

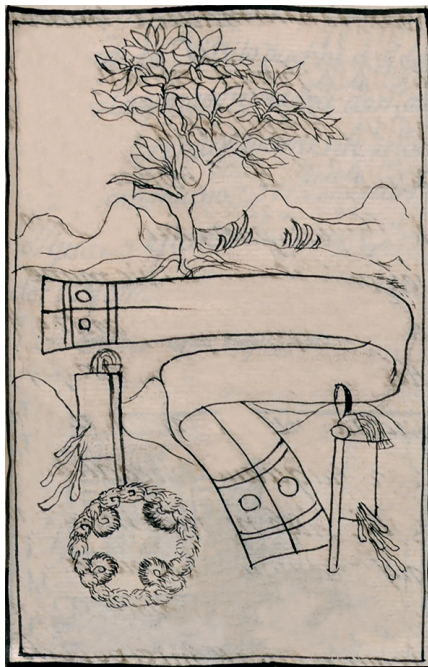


Figura 3. Los atavíos de la efigie de *tzoalli* de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl según el *Códice Florentino*: el largo papel del *maxtlatl teomimilli*, el escudo y dos banderas, una de las cuales luce un cuchillo de pedernal en su punta. Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 31r. (detalle).

Florenzia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

El mismo día en que el Huitzilopochtli de *tzoalli* era llevado en procesión, el *ixiptla* de Tlacahuepan guiaba una danza serpenteante en la que participaban muchachas jóvenes aún no casadas, junto con guerreros jóvenes o ancianos. Se decía que las doncellas “abrazaban” a Huitzilopochtli en una danza nombrada *tlannahualiztli* o *nenahualiztli*, “el acto de danzar asidos de mano” (*Códice Carolino*, en Garibay 1963, 32; Brylak 2015, 232). Cuando el *ixiptla* lo decidía, se entregaba a los sacerdotes, quienes lo sacrificaban por extracción del corazón y exponían su cabeza en el

tzompantli (Sahagún 1950–82, lib. II: 76; 1969, 1: 160; Graulich 1999, 358–60; Olivier 2004a, 346).¹³

Los autores mencionados no refieren proximidad física o interacción alguna entre el *ixiptla* de Tlachahuepan y el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli. Sin embargo, dos documentos permiten inferirla. Juan Álvarez, quien testimonió sobre los acontecimientos de la conquista de Mexico-Tenochtitlan, comentó con respecto a la matanza del Templo Mayor: “este ídolo Uchilobos [de *tzoalli*] ternía un indio a las espaldas asido de una sogá, e otro ídolo questaba adelante, ternía otro indio de la misma manera” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207; Olivier 2004a, 371). Interrogados por Pedro de Alvarado, los dos esclavos que llevaban las efigies en la espalda afirmaron que “a ellos los ternían para sacrificar luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses [...]” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207), confirmando su identidad de *ixiptla*. Por su parte, Bernardino Vázquez de Tapia, en su testimonio en contra de Pedro de Alvarado, aseguró que “tenían puestos sus ydolos cada uno dellos en una sala sobre andas a manera de querellos traer en prosicion, y el dicho Alvarado e los que yvan alli vieron los dichos ydolos e cabe cada uno sentado un yndio trasquilado con unas mantas nuevas y el dicho Alvarado los hizo tomar y traer a la fortaleza [...]” (*Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado* 1847, 36–37). Estos detalles sumamente interesantes permiten proponer que ambos *ixiptla* —humano y de *tzoalli*— participaban juntos en, al menos, una parte de los rituales de la veintena.

El ixiptla de tzoalli de Huitzilopochtli en la veintena de Panquetzaliztli

En el caso de Panquetzaliztli los dioses de amaranto eran dos: Huitzilopochtli y Tlachahuepan Cuexcotzin. El dios tutelar de los mexica era elaborado en el Itepeyoc, en los espacios aledaños al Templo Mayor, mientras que Tlachahuepan era creado en el templo del barrio de Huitznahuac (Sahagún 1950–82, lib. II: 71; Sahagún 1969, 1: 156; Mazzetto 2014, 88–91). A la danza *nenahualiztli* de Toxcatl se contraponía en Panquetzaliztli el baile llevado a cabo por las *ahuianime*, cada una de las cuales danzaba entre dos

¹³ El *Códice Aubin* (1963), donde se describe la dramática matanza de Tóxcatl, relata cómo los españoles golpearon al que guiaba la danza en el recinto del Templo Mayor, quien era un “ixiptla del diablo”. Es verosímil considerar que este representante divino fuera precisamente Tlachahuepan.

hombres, a lo largo de los veinte días de Panquetzalitzli (Sahagún 1950–82, lib. II: 141).

Las etapas de creación de la efigie de *tzoalli* eran parecidas a las de Toxcatl. Como en esta veintena, las efigies de amaranto eran llevadas cuidadosamente a la cumbre del templo, acompañadas por sus huesos de amaranto (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; 1969, 1: 229). Si nos basamos tanto en el texto como en las pinturas de la obra de Durán —el cronista que proporciona información detallada sobre los atributos del dios en esta veintena—, los atavíos de Huitzilopochtli diferían de los descritos para el caso de Toxcatl. El dominico afirma que la vestimenta del dios de *tzoalli* era “conforme al traje dicho del idolo”, es decir que era idéntica a la que llevaba la efigie de madera del dios (Durán 1995, 2: 37). Se mencionan la pintura facial, el casco en forma de cabeza de colibrí con pico dorado y una manta de plumas verdes con decoraciones doradas. En la mano izquierda sostenía un escudo con cinco plumones blancos del que colgaban plumas amarillas y cuatro flechas, “las cuales eran ynsiguías que les fueron ynbiadas del cielo a los mexicanos para con aquellas insignias tener las grandes bitorias que tubieron en sus antiguas guerras como a gente balerosa” (Durán 1995, 2: 37). En la mano derecha tenía su báculo en forma de serpiente, la *xiuhcoatl*. Se mencionan asimismo brazaletes y ajorcas de los pies —sin especificar su material—, así como “su bragero muy galano de labores y plumería” (Durán 1995, 2: 27, 37). Como se puede inferir con base en esta descripción, no hay huella del pedernal de pluma o de papel, tampoco del imponente *maxtlatl* del dios, ni del brazalete de pelo de coyote (véase figura 4).¹⁴ Según la declaración de Juan Álvarez, el *ixiptla* “lo ternían fecho en bulto de maíz molido, con sangre de hombre, e de corazones de los indios que habían sacrificado, amasado en farina del dicho maíz [...] e puestos un aspón e una espada de las aquellos usan, e una flecha, e una rodela, e a punto de guerra [...]” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207). En este caso el dios aparece armado con un *macuahuitl* y un arpón. No hay rastros de la *xiuhcoatl*, pero sí vuelve a mencionarse una flecha.¹⁵

¹⁴ Sobre la presencia de atavíos de pelo de coyote para Huitzilopochtli, véanse López Austin y López Luján (2009, 493, 506–07) y Vauzelle (2018, 616–23). Los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, 94) reportan la presencia de un brazalete, pero elaborado a partir de plumas de quetzal. Se trata de un dato sugerente que invita a reflexionar sobre las variantes en los atavíos divinos en ciudades distintas, como Tepepulco, Tenochtitlan y Tlatelolco.

¹⁵ La mención del *macuahuitl* puede parecer inusual, sin embargo, hay que tomar en cuenta que en la descripción de la batalla que se llevaba a cabo en Panquetzalitzli entre



Figura 4. La efigie de Huitzilopochtli y sus atavíos en la veintena de Panquetzaliztli según la obra de Diego Durán.

Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme, Libro de los Ritos*, f. 231r (detalle), Biblioteca Nacional de España

En Panquetzaliztli, el dios era llevado apresuradamente en una carrera llamada *Ipaina Huitzilopochtli* a lo largo de toda la orilla occidental de los lagos del Valle de México (Durán 1995, 2: 37–38; *Códice Tudela*, en Batalla Rosado 2009, 99). Las etapas de esta carrera conmemoraban las peregrinaciones mexicas antes de la fundación de Mexico-Tenochtitlan (Seler 1990–98, 3: 232–35; González de Lesur 1967, 183; González Torres 1985, 206; Graulich 1999, 205–06; Kruell 2011; Schwaller 2019; 2021; Mazzetto 2019b). Según los colaboradores nahuas de Sahagún (1950–82, lib. II: 145) y el comentarista del *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 99), el *ixiptla* protagonista del recorrido no era Huitzilopochtli, sino Painal, su vicario o lugarteniente, con el que el dios se confundía a menudo.

esclavos bañados *ixiptla* del dios y guerreros, los primeros iban armados con arcos y *macuahuitl* (Sahagún 1950–82, lib. IX: 64).

Contrariamente al caso de Toxcatl, el relato de Panquetzaliztli descrito por los colaboradores de Sahagún abunda en detalles relativos a la captura, muerte y consumo de la efigie de amaranto de Huitzilopochtli. En la primera versión del libro II del *Códice Florentino*, al acabar la carrera, dos guerreros destacados *tiacahuan* corrían hasta la cumbre del Templo Mayor. Entrando en la capilla, lanzaban hacia la efigie del dios los *tlachialoni*, eso es, los “instrumentos para ver”, atributos de dioses como Tezcatlipoca, Ixcozauhqui y otras advocaciones de Espejo Humeante como Tlacochealco Yaotl y Omacatl (Sahagún 1997, f. 261r, 266r, 266v; Olivier 2004a, 442–45). Un sacerdote les agujeraba las orejas con un cuchillo de pedernal y los guerreros regresaban a su casa con una parte de la efigie de *tzoalli* que habían capturado y que era su *malli*, su cautivo de guerra. Éste era comido por los guerreros y su cuerpo se ofrecía a familiares y vecinos del barrio (Sahagún 1950–82, lib. II: 46–47; 1969, 1: 211).¹⁶ Desafortunadamente, el texto no explica cuál era la porción del cuerpo de *tzoalli* destinado a los dos soldados.

Este pasaje permite averiguar que, según esta versión de la muerte del dios, la captura de Huitzilopochtli no conllevaba la relación que el guerrero vencedor establecía exclusivamente con su cautivo en el campo de batalla. En efecto, en este último caso, el captor se convertía en el “padre” del cautivo y éste en el “hijo” de aquél. Esto implicaba la prohibición de consumir la carne del cautivo por parte del dueño, ya que hacerlo hubiera significado comer su propio cuerpo (Sahagún 1950–82, lib. II: 49; Declercq 2018). Por lo anterior, si los miembros de la familia de un captor perteneciente a la elite y sus vecinos podían siempre consumir el cuerpo del cautivo —de carne o de amaranto—, el guerrero captor no podía comer el cuerpo de su prisionero, pero sí el de su dios. En este sentido, la ingesta del enemigo capturado dependía del tipo de relación establecida con su captor: una relación de identificación o de simetría entre pares (captor-cautivo) daba paso a la prohibición, mientras que la permisión se derivaba de una relación de oposición o jerarquía (captor *tiacauh*-cautivo divinidad [*ixiptla* de amaranto o humano]), al menos en el acto ritual documentado en Panquetzaliztli (véase cuadro 1).

¹⁶ En el texto en náhuatl, este pasaje se expresa de la manera siguiente: *ca nel immal, qujqwa, qujnmamaca in inoaniolque, yoan in tlaxillacaleque, qujcenqua* (“porque era su cautivo, lo comen, lo distribuyen entre sus parientes y a los vecinos del barrio, lo comen por completo”) (Sahagún 1950–82, lib. II: 147; traducción de Alfonso Vite Hernández, febrero de 2021).

Cuadro 1
RELACIÓN CAPTOR-CAUTIVO Y CAPTOR-TEOTL A PARTIR DE LA DESCRIPCIÓN
DE LA VEINTENA DE PANQUETZALIZTLI

<i>Guerrero vencedor</i>	<i>Enemigo capturado</i>	<i>Oposición o jerarquía</i>	<i>Identificación o simetría</i>	<i>Ingesta del enemigo</i>	<i>Prohibición de la ingesta del enemigo</i>
Captor <i>tiacauh</i>	Divinidad cautiva (<i>ixiptla</i> de amaranto o humano)	X		X	
Captor	Cautivo		X		X

Ahora bien, sólo los colaboradores de Sahagún mencionan explícitamente el consumo de la efigie de amaranto por parte de los guerreros. Sin embargo, en el ciclo de las veintenas tenían lugar distintos “juegos agonísticos” parecidos al caso de Panquetzaliztli, donde unos jóvenes o guerreros se apoderaban de las efigies de *tzoalli* (Brylak 2011, 126; Mazzetto 2014, 276–81). Aunque no se menciona sistemáticamente la ingesta del dios, sí se alude al hecho de que estos últimos tenían que proporcionar sucesivamente las semillas para la elaboración de la efigie del año siguiente, un dato que Durán (1995, 2: 44, 129–30) confirma con respecto a las personas que comían el dios.¹⁷ Probablemente los individuos que debían proveer el amaranto eran los beneficiarios principales de la ingesta del dios.¹⁸ Más adelan-

¹⁷ Según la traducción de Thelma Sullivan del texto en náhuatl sobre la veintena de Xocotl Huetzi en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, 62), el joven que lograba apoderarse de la efigie de *tzoalli* de Otontecuhtli la decapitaba y la llevaba a su casa, donde la guardaba durante un año. Debía devolverla al año siguiente cuando se volvía a celebrar el dios. Este pasaje no encaja con el culto a los dioses de *tzoalli* en el ciclo de las fiestas de las veintenas, ya que éstos, por lo regular, eran comidos después de las ceremonias y no eran devueltos después de un año. Tomando en cuenta que el texto en náhuatl no especifica qué objeto era guardado, proponemos que la efigie de *tzoalli* era llevada a la casa para ser comida, mientras que lo que se guardaba durante un año eran los atavíos y las armas del dios de *tzoalli*. En efecto, la ilustración de la veintena muestra al joven alejándose con la efigie de Otontecuhtli y con el tocado del dios. Según el *Códice Florentino*, el ganador se quedaba con las armas del numen (Sahagún 1950–82, lib. II: 109; 1969, 1: 189; Mazzetto 2017, 101), mientras que las “Costumbres...” (1945, 47) reafirman el consumo de parte de la efigie por el captor, quien comía su corazón.

¹⁸ En la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 65), los mexica habitantes de la futura Tlatelolco son juzgados culpables por Huitzilopochtli de haber “murmurado de

te veremos cómo esta propuesta se confirma, para el caso de Panquetzaliztli, a partir de otro pasaje del *Códice Florentino*.

Recapitulando, los guerreros nobles que se apoderaban de una víctima en el campo de batalla no podían comer la carne de su cautivo, pero sí podían degustar la carne de un cautivo de guerra capturado por un compañero. En el caso del dios de amaranto de Panquetzaliztli, aparentemente sólo los guerreros *tiacahuan* tenían autorización de apoderarse del cuerpo de *tzoalli* de Huitzilopochtli y de consumirlo. Los *tiacahuan* eran los combatientes que habían capturado al menos tres cautivos y cuyo valor se expresaba por la posición que ocupaban en el ejército, ya que precedían la mayoría de las tropas de al menos un día (Sahagún 1950–82, lib. VIII: 52, 76; 1969, 1: 316, 331). Así que el mérito de comer al dios —según la versión del libro II del *Códice Florentino*— se ganaba demostrando excelentes capacidades militares y habiendo ya obtenido un grado elevado.

En la versión del libro III, un personaje llamado Quetzalcoatl disparaba una flecha con punta de pedernal en el corazón de Huitzilopochtli (Sahagún 1950–82, lib. III: 6; 1969, 1: 229), mientras que un sacerdote extraía este órgano (Torquemada 1975–83, v. 3, lib. VI: 115). Según Juan de Torquemada (1975–83, v. 3, lib. VI: 115), también se escenificaba la caída física del dios, cuya efigie se desplomaba en el suelo. La identidad del personaje flechador es difícil de precisar. Podría tratarse del sacerdote principal dedicado al culto de Huitzilopochtli, el llamado Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui. En Panquetzaliztli es definido como *iehoatl in Quetzalcoatl*, mientras que el sacerdote que cargaba el *ixiptla* de Painal durante la *Ipaina* Huitzilopochtli era llamado Topiltzin Quetzalcoatl (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; Durán 1995, 2: 40). Torquemada (1975–83, vol. 3, lib. VI: 115) afirma que el sacerdote que llevaba a cabo el recorrido era también el sacrificador de Huitzilopochtli. Este dato pondría en duda su identidad de sumo sacerdote, ya que los ministros del culto que encabezaban la jerarquía sacerdotal mexica y que detentaban el título de Quetzalcoatl nunca se desplazaban a ningún lado, acaso sólo para visitar el palacio del *tlatoani* (Sahagún 1950–82, lib. VI: 210).

él”, al dudar sobre sus intenciones de llevarlos a su tierra prometida. Por lo anterior, el dios tutelar los obligó a elaborar una cabeza con dos caras y dos lenguas “de las semillas que comían” y a taparse los ojos, para luego flecharlas y comérselas repartiéndolas entre todos. En este pasaje tendríamos otro ejemplo de cómo el captor-sacrificador era también el que consumía la efigie.

Panquetzaliztli no es el único contexto en el que se encontraría a Serpiente Emplumada como numen o *ixiptla* sacrificador. Según la “Histoire du Mechique” (2011, 158–61), un Quetzalcoatl joven y armado con arco y flechas mató sucesivamente a una venada, a un conejo y a sus hermanos enemigos (Olivier 2015a, 41–42). En 1487, durante la inauguración del Templo Mayor, un sacerdote *ixiptla* de Quetzalcoatl apareció al lado de Ahuitzotl y de otros sacerdotes representantes de los dioses encargados de ayudar al *tlatoani* en la realización de los sacrificios. El *ixiptla* de Quetzalcoatl habría sido el que más sacrificios realizó, pues es descrito como un “mancebo dispuesto, membrudo” (Alvarado Tezozómoc 2001, 303). En la *Relación de Tezcoco* de Juan Bautista Pomar (García Icazbalceta 1891, 17), Serpiente Emplumada aparece como sacrificador de los cautivos de guerra inmolados en Toxcatl. Por su parte, Durán (1995, 2: 40–41) describe al sacrificador de las víctimas de Panquetzaliztli como ataviado con una manta roja a manera de dalmática, un tocado de plumas verdes y amarillas, y unas orejeras de oro y piedras verdes. El tocado ha sido identificado como el *quetzalpanecayotl*, atavío que Serpiente Emplumada lucía en su papel de último soberano de Tollan, antes de su caída (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; Graulich 2016 [2005], 286) (véase figura 5).

Graulich (2016 [2005], 110) ha llamado la atención sobre el hecho de que el título del sumo sacerdote dedicado al culto de Huitzilopochtli era Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui, un dato que evidenciaría que el dios tutelar mexica habría sustituido a Serpiente Emplumada en la cúspide del panteón. El reemplazo de Quetzalcoatl por Huitzilopochtli como dios “recién nacido” en Panquetzaliztli queda de manifiesto a partir de la veintena de Quecholli (del 30 de octubre al 19 de noviembre en 1519), cuando se celebraba la unión mítica entre Mixcoatl y Chimalman, los padres de Serpiente Emplumada (Paso y Troncoso 1898, 207; Graulich 1999, 188–90; Olivier 2015a, 419–21). Al evocar la presencia del *ixiptla* sacrificador de Quetzalcoatl, Graulich advierte que, con anterioridad a la hegemonía mexica, no se celebraba la victoria de Huitzilopochtli en el Coatepec contra sus hermanos Huitznahua, sino la de Quetzalcoatl en el Mixcoatepec contra sus tíos Mimixcoa (Graulich 2000 [1987], 227–29). El especialista concluye comentando que “los mexicas adaptaron los ritos sólo superficialmente, quizá también en consideración a la población local, para favorecer la fusión en vez del conflicto” (Graulich 2016 [2005], 286). Por nuestra parte, demostraremos en las siguientes páginas que, si bien las alusiones a la conclusión de la era tolteca en los últimos días de Panquetzaliztli son evidentes,



Figura 5: Quetzalcoatl luciendo el tocado *quetzalpanecayotl* al final de la era tolteca según la obra de Diego Durán.

Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, f. 228r (detalle), Biblioteca Nacional de España

la puesta en escena de la muerte de Huitzilopochtli por parte de un *ixiptla* de Quetzalcoatl transformó profundamente el sentido del rito.

La muerte de Huitzilopochtli descrita en el libro III tenía lugar en presencia del soberano, del sacerdote que guardaba la efigie del dios, de cuatro ministros de culto y de cuatro *tiachcahuan* o maestros de los jóvenes. Según el *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 100), después del sacrificio los atavíos de Huitzilopochtli eran regalados por el *tlatoani* a un mercader de su elección, quien guardaba esta ropa en una caja hasta el día de su muerte, cuando era incinerada. El cuerpo y los huesos de *tzoalli* eran despedazados y compartidos entre los habitantes de Tenochtitlan y de Tlatelolco. El corazón era la porción destinada al soberano, mientras que a los ancianos que administraban los barrios de las ciudades gemelas les correspondían cuatro pedazos de huesos de *tzoalli*. Cada año, de manera rotativa, estos últimos eran ingeridos por los habitantes de dos barrios, por los ancianos y por los jóvenes (Sahagún 1950–82, lib. III: 6; 1969, 1: 274).

El texto en náhuatl del *Códice Florentino* especifica que se compartían los huesos de *tzoalli* del dios, y no su cuerpo (Sahagún 1950–82, lib. III: 6). Es probable que este último haya sido distribuido entre los personajes jerárquicamente importantes que habían asistido a la muerte de Huitzilopochtli y que representaban, simbólicamente, toda la ciudad de Tenochtitlan. En efecto, los cuatro grandes sacerdotes y los cuatro maestros de los jóvenes aludían a las cuatro divisiones territoriales de la capital: Teopan, Moyotlan, Cuepopan y Atzacualco. Esta interpretación estaría confirmada por Torquemada, quien relata que el cuerpo de Huitzilopochtli era compartido entre los cuatro grandes barrios de Tenochtitlan y que sólo los hombres —niños, muchachos y adultos— podían consumirlo (Torquemada 1975–83, vol. 3, lib. X: 406). Los que ingerían el dios tomaban sobre ellos una carga devocional tan pesada que implicaba un año de ayuno, la compra de grandes cantidades de madera para alumbrar los fuegos del templo y el pago de distintos tipos de mantas y de alimentos a base de maíz. Este voto duraba un año y terminaba el día de la siguiente fiesta del dios, cuando los *teocuaque* —“los comedores del dios”— entregaban las semillas de amaranto que se utilizarían para crear al nuevo Huitzilopochtli (Sahagún 1950–82, lib. III: 6–8; 1969, 1: 275–76). Según la crónica de Durán (1995, 2: 44), todos podían consumir al dios: “jóvenes y adultos, hombres y mujeres, ancianos y niños”, información que también está presente en el comentario de los códices *Telleriano-Remensis* (Quiñones Keber 1995, f. 5r) y *Vaticano A* (Anders y Jansen 1996, f. 49v).

Como se puede observar, las fuentes no concuerdan acerca de los comedores de Huitzilopochtli. Las tres variantes del sacrificio y del consumo del dios —en los libros II y III del *Códice Florentino* y en el *Libro de los Ritos* de Durán— parecen contradecirse. Sin embargo, se recordará que los relatos podrían proceder de ciudades distintas, y que el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli en Toxcatl y en Panquetzaliztli, como el de Tlacahuepan en esta misma veintena, podían tener consumidores diferentes. Así lo da a entender Francisco Cervantes de Salazar, quien afirma que existían dos efigies comestibles de Huitzilopochtli. El primer “ídolo” “renovábanlo de tiempo a tiempo, desmenuzando el viejo, que por reliquias se repartía a personas principales, especialmente a hombres de guerra, que para defensa de sus personas lo traían consigo [...]”, mientras que del segundo comenta que “hacían de cierto a cierto tiempo otro ídolo de la manera deste, el cual, después de desmenuzado por los sacerdotes en pequeñas partes, le daban a comer en manera de comunión a los hombres y mujeres [...]”. Si

Cuadro 2
LOS CUERPOS-IXIPTLA DE TLAHAUEPAN
EN LAS VEINTENAS DE TOXCATL Y PANQUETZALIZTLI

<i>Veintena de Toxcatl</i>	
Divinidades	<i>Ixiptla</i>
Tezcatlipoca	Humano
Ixteocale-Tlachahuepan	Humano
Huitzilopochtli	<i>Tzoalli</i>
<i>Veintena de Panquetzaliztli</i>	
Divinidades	<i>Ixiptla</i>
Huitzilopochtli	<i>Tzoalli</i>
Tlachahuepan	<i>Tzoalli</i>

algo quedaba del ídolo comíanlo los sacerdotes [...]” (Cervantes de Salazar 1985, 319). La primera descripción, en la que el consumo es muy restringido, corresponde con la tradición sahuaguntina —en la que el cuerpo era proporcionado principalmente a los guerreros y miembros de la elite, excluyendo a las mujeres—, mientras que la segunda retoma la tradición dominica de Durán y de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, en la que todos los miembros del pueblo podían ingerir al dios.¹⁹

A manera de resumen, en Toxcatl y Panquetzaliztli se celebraban a dos *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli, diferentes tanto por su tamaño como por su vestimenta, sus atavíos y su protagonismo. En la primera veintena, dedicada a Tezcatlipoca, las fuentes sahuaguntinas brindan abundante información acerca de su nacimiento, mientras que, en la segunda veintena, realizada en honor de Huitzilopochtli, describen con detalle su muerte a manos de un personaje ritual identificado con Quetzalcoatl. Tlachahuepan, como divinidad mediadora, aparece en ambas fiestas, siempre en calidad de “hermano menor”, de Tezcatlipoca en Toxcatl y de Huitzilopochtli en Panquetzaliztli. Asimismo, asumía el cuerpo-*ixiptla* del dios principal celebrado, al aparecer en la primera veintena como personificador humano junto con el guerrero que encarnaba a Tezcatlipoca, y como efigie de *tzoalli* en la segunda, al lado del *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli (véase cuadro 2).

¹⁹ Según las “Costumbres...” (1945, 51), en cambio, sólo los sacerdotes tenían el derecho de consumir toda la efigie.

Asimismo, los *ixiptla* de amaranto del dios colibrí tenían destinatarios distintos. A este respecto, proponemos que la captura de Huitzilopochtli por parte de un guerrero perteneciente a los rangos más altos del ejército rompía la prohibición de comer el cuerpo de su cautivo, ya que el *ixiptla* era convertido en reliquia protectora y era consumido por su captor en un momento no especificado, después del captura del numen.

Huitzilopochtli entre fecundación y transgresión

A la luz de los datos reunidos, es posible avanzar sobre la hipótesis de que los *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli participaban en segmentos rituales que enfatizaban aspectos peculiares de su personalidad divina. Boone (1989, 8) ha destacado que nunca se encontraban todos los atavíos de Huitzilopochtli juntos en la misma imagen, ya que se trataba de variantes, cuya presencia dependía “de qué aspecto de Huitzilopochtli era representado”.

En Toxcatl, el dios se confundía con Tlachahuepan, un aspecto de Tezcatlipoca. Aquél aparece en el ciclo mítico de la caída de Tollan como aliado de Espejo Humeante en la derrota de Quetzalcoatl. Como titiritero, fue apedreado y de su cadáver emanó un olor pestilente que provocó la muerte de muchos toltecas (Sahagún 1950–82, lib. III: 27–28; 1969, 1: 286–87). Como apunta Olivier (2004a, 283), su lapidación recuerda el castigo previsto para los adúlteros y el mal olor de su cuerpo aludiría a los “pecados” de los toltecas. Se trataría, pues, de un personaje transgresor.²⁰ Según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 70–71), este dios fue rescatado por los tlatelolca, quienes lo trajeron a su ciudad desde Tula.²¹ Graulich (1999, 358–59) pone énfasis en el taparrabo del dios de amaranto, mismo que

²⁰ El historiador propone que Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Tlachahuepan pueden considerarse los dioses tutelares de la Triple Alianza. Tlachahuepan quedaría asociado con la ciudad tepaneca, con base en los vínculos que este numen tenía con el dios del fuego, divinidad venerada particularmente en Tlacopan (Olivier 2004a, 283). Asimismo, Graulich (1999, 414–15) ha destacado las similitudes entre Tlachahuepan y Otontecuhtli, el dios de los otomíes celebrado en la veintena de Xocotl Huetzi.

²¹ Este dato es congruente con la ideología tenochca del documento: los tlatelolca, transgresores que murmuraron a espaldas de Huitzilopochtli durante las migraciones y eran considerados como “hermanos menores” de sus poderosos vecinos, se dedican al culto de Tlachahuepan, cuyas connotaciones indiscretas han sido comprobadas. No es casual que sean los tlatelolca los encargados del mantenimiento del templo de Huitznahuac, después de la sumisión de la ciudad al ejército de Axayacatl (Berdan y Anawalt 1997, f. 19v).

aludiría quizás a la presencia de un falo descomunal, lo que tal vez convertiría a Huitzilopochtli-Ixteocale-Tlacahuepan en un “gran fecundador”. El especialista belga destaca el carácter erótico de la danza serpenteante llevada a cabo por Tlacahuepan y las muchachas, de las que se decía que “abrazaban a Huitzilopochtli”. Según el *Códice Carolino* (Garibay 1967, 32), tanto muchachas como guerreros jóvenes y maduros tomaban parte en el baile, con movimientos que prevenían el contacto de las manos de las muchachas con los *maxtlatl* de los jóvenes, por encima de las caderas. Brylak (2015, 233) advierte que “el tocar una mujer la cadera del hombre por la tela que le cubría el miembro viril podía parecer muy lascivo y erótico”, sobre todo tomando en cuenta la rígida educación mexicana y el hecho de que las muchachas no estaban casadas. Martha Toriz Proenza (2011, 204) abunda al respecto, señalando cómo “había cierto indicio hacia la unión sexual del hombre y la mujer [...]”. Según las “Costumbres...” (1945, 42), se trataba de “mançebos y vírgenes”; los hombres abrazaban a la mujer que querían y “si otros vian allí algunas moças hermosas y querian baylar allí con ellas lo hazian y aun si era principal el indio y la que via lleuar a su casa aunque fuese manceba de otro como no fuese su ygual la lleuaua”. Con base en este testimonio, el carácter abiertamente transgresor de la danza quedaría comprobado.

Como último punto relevante acerca de los atavíos de Huitzilopochtli, Graulich (1999, 359) destaca la presencia de un cuchillo de pedernal en el tocado del dios, al que relaciona con la fecundación (véase figura 6). Los investigadores han destacado la relación del pedernal con la guerra, la sangre y con la figura del guerrero victorioso (Mikulska 2010; Vauzelle 2018, 586–92). Sin embargo, en este contexto, también nos parece viable tomar en cuenta las connotaciones de fertilidad y fecundación asociadas a este mineral, cuyo análisis ha producido una vasta literatura. El pedernal —a veces de papel en la efigie de amaranto, y de plumas en el caso de Ixteocale-Tlacahuepan— se representa siguiendo una convención iconográfica en los códices (*Códice Borbónico* 1991, lám. 11; *Códice Borgia* 1963, lám. 11, entre muchos otros ejemplos). Esta piedra se compara con la chispa divina que la pareja suprema enviaba al vientre de la mujer para concebir un niño, y su presencia en los manuscritos pictográficos puede remitir al acto sexual y a la generación de la vida (*Códice Borgia* 1963, lám. 61; Seler 1963, 1: 67; Mikulska 2010). Según un mito descrito por Mendieta (1980, 77), fue a partir de un pedernal caído en la tierra que brotaron 1600 dioses. Por ello, no extraña que en un mito triqui se ponga precisamente un pedernal en



Figura 6. Huitzilopochtli luciendo un cuchillo de pedernal en el tocado, según el *Códice Magliabechiano*. Fuente: Libro de la vida que los Yndios hazian; cart., sec. XVII, cc. 92, mm. 155 × 215; Florencia, bnc, Banco Rari 232, f. 76r. Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo della Repubblica Italiana / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

lugar del pene con el que los héroes divinos violan a su abuela (Hollenbach 1977, citado en Olivier 2004a, 207–08).²² También es sugerente mencionar que, según distintos grupos nativos del noroccidente de México, como los coras, huicholes y tarahumaras, la presencia en el ritual de la punta del cuchillo-falo de color rojo sería un índice de transgresión sexual (Bonfiglioli 1996; Jáuregui 2003; Bonfiglioli, Gutiérrez del Ángel y Olavarría 2004). Por lo anterior, no nos parece contradictoria la asociación del pedernal ostentado por Huitzilopochtli-Tlachuepan con la captura y la guerra, como con la creación/transgresión.²³

²² La asociación entre el falo y el cuchillo de pedernal ha sido subrayada por distintos investigadores, como Báez-Jorge (2008) y Mikulska (2010).

²³ El pedernal se encuentra también en representaciones del dios tutelar mexicana en la veintena de Panquetzaliztli (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 43r). En el *Códice Telleriano-Remensis* quien luce un cuchillo de pedernal es Tezcatlipoca (Quiñones Keber 1995, f. 3v), mientras que en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, f. 261r) se trata de Painal. No pensamos que estos datos contradigan la propuesta de nuestro trabajo, en la medida en que

Por otra parte, Huitzilopochtli lucía en su brazo izquierdo un brazalete de pelo de coyote. Según los análisis de Olivier (2015a, 404), esta prenda también está presente, aunque no en el brazo, entre los atavíos de Mixcoatl, Itz'papatl y Tlaltecuh'tli (*Códice Borgia* 1963, lám. 25; *Códice Borbónico* 1991, lám. 15; *Códice Telleriano-Remensis*, en Quiñones Keber 1995, f. 18v; Olivier 2004b, 97), y se relacionaría con actividades militares y cinegéticas (véase figura 7). Su presencia señalaría a estos dioses como dueños de los animales. En efecto, el coyote es un animal asociado a la guerra, pero también lúbrico en la tradición de numerosos grupos amerindios, a veces representado con un falo desmesurado (Lévi-Strauss 1991, 49; Olivier 1999, 118)²⁴ y, en los manuscritos pictográficos, con el miembro descubierto (*Códice Borgia* 1963, lám. 22; Olivier 1999, 118; 2015a, 271).²⁵ El *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli compartía este atavío con el *ixiptla* de Tlacahuepan, cuyo brazalete era elaborado a partir de la piel de alguna “bestia fiera”.²⁶ Como último dato, el nombre de Tlacahuepan significa “Hombre viga”, pero la palabra *huepantli* se traduce como “viga grande desbastada y por labrar” en el *Vocabulario* de Molina (2008, 1: f. 117v; 2: f. 156v). Encontramos el glifo del nombre Tlacahuepan en el folio 1v del *Códice Cozcatzin* (1994) (véase figura 8), donde está representado Pedro Tlacahuepan, hijo de Motecuhzoma Xocoyotzin. El glifo de aquél está formado por una cabeza humana (*tlacatl*) sobre una viga horizontal (*huepantli*). Ahora bien, la referencia etimológica

existían múltiples versiones de los atavíos de un mismo dios. Asimismo, no solamente se desconoce a qué tradición pertenecían cada una de las imágenes que se encuentran en los documentos pictográficos, sino que Huitzilopochtli nunca aparece en las ilustraciones de la veintena de Toxcatl.

²⁴ Entre los mazahua de San Pedro Potla, municipio de Temascalcingo (Estado de México), el coyote abusa sexualmente de los hombres que encuentra en el monte (Camacho Ibarra y Carreón 2010, 8). Entre los otomíes, esto tiene lugar cuando se trata de personas que transgreden las normas sociales, como en el caso de los borrachos (Gómez Sánchez 2018, 114). Entre los Thompson de la Columbia Británica, el astuto coyote embaraza a una joven alimentándola con grasa, cuando se trata en realidad de su esperma disecado (Lévi-Strauss 1991, 37–38). Véase la información etnográfica reunida por Olivier (1999) y los vínculos que el historiador establece entre Huehuecoyotl y Tezcatlipoca, dos divinidades transgresoras e indiscretas.

²⁵ Olivier (2015a, 271) apunta que este rasgo era compartido con el venado, un aspecto que otorgaría a los dos animales propiedades fecundadoras.

²⁶ Olivier (2004a, 373) considera que podría tratarse de piel de jaguar. Vauzelle (2018, 618) se inclina hacia la posibilidad de que se trate de pelo de coyote. Aún hoy en día, entre los otomíes, la piel y el cuerpo del coyote —como la cola, el colmillo o las patas— son codiciados, ya que tienen propiedades curativas y pueden otorgar a su dueño las calidades del animal. Por ello, son utilizados como amuletos (Gómez Sánchez 2018, 130).



Figura 7. Un dios con atributos de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Mixcoatl luciendo atavíos de piel de animal (¿coyote?) y el cuchillo de pedernal en la veintena de Panquetzaliztli. Fuente: *Códice Telleriano-Remensis*, f. 5r. (detalle). Bibliothèque nationale de France



Figura 8. Pedro Tlacahuepan, hijo de Motecuhzoma Xocoyotzin, acompañado por su glifo. Fuente: *Códice Cozcatzin*, f. 1v (detalle). Bibliothèque nationale de France.

a una madera aún burda podría remitir a una naturaleza “en bruto” y no trabajada, que haría eco de las acciones transgresoras del dios. Volviendo a la etnografía del noroccidente mexicano, entre los coras algunos personajes rituales dotados de profundas connotaciones transgresoras, como el Judas o el Nazareno fálico, son fabricados con materiales silvestres, como cera de abeja, o a partir de una estructura de ramas sumamente rústica, sin la intervención mayor de la mano del hombre (Jáuregui 1999).²⁷

Para el caso específico de Toxcatl, destaca el culto al taparrabo del dios, ausente en Panquetzaliztli. Más allá de su simbolismo fecundador, quizás el *maxtlatl* de Huitzilopochtli podría remitir también a la época de las peregrinaciones mexica, pues formaba parte de su *tlaquimilolli*. Es posible que el desplazamiento del cortejo reprodujera el orden de marcha de la migración, cuando los *teomamaque* de Huitzilopochtli llevaban adelante su manta y su *maxtlatl* (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 51; Olivier 2004a, 404). Cabe precisar que Huitznahuac formaba parte de la parcialidad de Teopan, donde los mexica vieron la señal de su tierra prometida: el águila sobre el nopal devorando la serpiente. Se trataba, pues, de un espacio fundacional de importancia primordial. La relación estrecha entre los barrios fundadores de Teopan y el dios tutelar mexica queda confirmada por el testimonio de Culoa Tlapixque, “indio natural de México”. En 1539, durante la búsqueda que el Santo Oficio llevó a cabo para encontrar las efigies de los dioses del Templo Mayor, declaró que el principal conocido con el nombre de Achacatl afirmó “ya he visto á mi Dios por los ojos, y está en Tepuchcalco, en Temazcaltitlán, porque allí lo guardan” (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1910, 124).²⁸

En conclusión, proponemos que en Toxcatl determinados atavíos del *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli expresaban relaciones con la generación de la vida, la exuberancia y la transgresión sexual. Este último aspecto se veía reflejado en la actuación durante la danza, donde abiertamente se quebrantaba la etiqueta del orden social sobre el adulterio.

²⁷ Como en el caso de las efigies de *tzoalli*, a la destrucción del Nazareno fálico sigue la apropiación de varios pedazos de su cuerpo por parte de los participantes en la ceremonia, ya que se supone que la cera empleada para elaborar su imagen tiene propiedades terapéuticas (Jáuregui 1999, 47).

²⁸ Según Alvarado Tezozómoc (2001, 62), entre los sacerdotes que guiaron los mexica hacia Temazcaltitlan Teopantlan se encontraba Cuauhtloquetzqui, quien es precisamente el personaje que carga el *maxtlatl* de Huitzilopochtli según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 51).

La muerte de Huitzilopochtli: ¿la puesta en escena del final de una era?

La naturaleza fecundadora y transgresora del dios de amaranto en Toxcatl se contraponía al papel del Huitzilopochtli de *tzoalli* en los últimos segmentos rituales de Panquetzaliztli. En esta veintena, la divinidad estaba presente bajo la forma de *ixiptla* humanos sacrificados, comprados por el gremio de los pochteca (Sahagún 1997, f. 252v), de la *xiuhcoatl*, de su *ixiptla* de amaranto y del de Tlacahuepan, de su vicario Painal y de dos *ixiptla* más, probablemente sacerdotes, Yopoch y Chonchayotl. Se creaba así una redundancia ritual imponente y se puede avanzar la hipótesis de que cada uno cumplía con un papel mítico-ritual específico (véase cuadro 3).

En Panquetzaliztli se ponía especial énfasis en el proceso de captura, sacrificio y consumo de la efigie de *tzoalli*. El corazón de Huitzilopochtli era perforado por una flecha con punta de pedernal, una piedra asociada simbólicamente con la esfera celeste, la fecundación y el fuego. Si en Toxcatl era el portador de tal instrumento, en Panquetzaliztli era su víctima, ya que se dejaba traspasar por él. Recordamos que Durán (1995, 2: 27, 37) declara que las flechas que el dios impugnaba tenían un origen celeste, y Pomar (en García Icazbalceta 1891, 11) confirma que su casquillo era de pedernal. Probablemente esta arma formaba parte del *tlaquimilolli* o “bulto sagrado” del dios (Olivier 2015a, 114–15). Estas flechas eran consideradas reliquias y se identificaban con la *xiuhcoatl*, la “serpiente de fuego”, el arma empleada por el dios para exterminar a sus hermanos en el momento de su nacimiento. Asimismo, estas flechas se asimilaban con los palos para sacar fuego. Al ser fuego y rayo a la vez, la flecha era definida como “la ley de Huitzilopochtli, lo que lanza sobre la gente” (Sahagún 1950–82, lib. XII: 117; Olivier 2015a, 114).

Huitzilopochtli se convierte así en víctima sacrificial. Su muerte se parece a la que está descrita en un mito lacandón recopilado por Didier Boremanse (1986), donde el dios de la cacería Ah' K'ak' lucha y vence a un gran venado; el cazador lo mata precisamente con una flecha con punta de pedernal, misma que hunde sucesivamente en la espalda y en el pecho del animal. Esta táctica le permite arrancarle el corazón y comerlo (Boremanse 1986, 143–46; Olivier 2015a, 276–77). Como ha subrayado Graulich (1999, 88), el pedernal convertía también la muerte de Huitzilopochtli en un sacrificio de fuego, como en el caso de otros héroes míticos como Nanahuatl y Xbalamqué. Sin embargo, el rito invertía de manera dramática

Cuadro 3
SEGMENTOS MÍTICOS Y RITUALES DE LA VEINTENA DE PANQUETZALIZTLI
Y LISTA DE LOS IXIPTLA PARTICIPANTES

<i>Segmentos míticos</i>	<i>Segmentos rituales en Panquetzaliztli</i>	<i>Ixiptla de Huitzilopochtli</i>
Nacimiento	Nacimiento/elaboración de la efigie de <i>tzoalli</i>	<i>Ixiptla de tzoalli</i>
/	¿?	<i>Ixiptla de tzoalli</i> de Tlacahuepan Cuexcotzin
Ataque a Coyolxauhqui y a los Centzon Huitznahua	Bajada de la <i>xiuhcoatl</i> de papel desde la cumbre del Templo Mayor	<i>xiuhcoatl</i>
Batalla entre Huitzilopochtli y los Centzon Huitznahua	Batalla entre los guerreros del barrio de Huitznahuac y los esclavos bañados	<i>Ixiptla</i> -esclavos bañados elegidos por los pochteca
Persecución de los Centzon Huitznahua	<i>Ipaina Huitzilopochtli</i>	Painal y <i>Xiuhcoatl</i>
Destrucción de los Centzon Huitznahua	Las vestimentas de papel de los futuros sacrificados son quemadas en el <i>cuauh-xicalco</i>	<i>Xiuhcoatl</i>
/	Sacrificio y muerte	Esclavos- <i>ixiptla</i> bañados (gremio pochteca) <i>Ixiptla de tzoalli</i> (clase gubernamental tenochca y barrios seleccionados)
/	Consumo	Gremio pochteca (esclavos- <i>ixiptla</i> humanos) Clase gubernamental tenochca y barrios seleccionados (<i>ixiptla de tzoalli</i>)
/	Batalla ritual entre guerreros y sacerdotes	Chonchayotl
/	Danza ritual y baño de la efigie de <i>tzoalli</i>	<i>Ixiptla</i> -sacerdote Yopoch

la posición vencedora de Huitzilopochtli en el mito de su nacimiento. Según la *Crónica mexicana* (Alvarado Tezozómoc 2001, 74), el dios exterminó a sus hermanos extrayendo sus corazones y devorándolos. En este documento, el dios se define como “gran brujo”. Sus capacidades de metamorfosis son explícitas en el libro I del *Códice Florentino*, ya que “se transformaba en figuras de diversas aves o bestias” (Sahagún 1950–82, lib. I: 1; 1969, 1: 43). La *xiuhcoatl* era su *nahual* y Huitzilopochtli aparecía como dios flechador en la veintena de Ochpaniztli —precisamente al lado de Tlacahuepan— y como sacrificador en la inauguración del Templo Mayor de 1487 (Durán 1995, 2: 105; Alvarado Tezozómoc 2001, 303). En el rito que escenificaba su muerte —segmento ritual ausente en el conjunto de mitos conocidos sobre el dios colibrí (Graulich 2016 [2005], 135; Olivier 2021, 70)—, Huitzilopochtli era la víctima del flechamiento, era desmembrado y comido. Su corazón era devorado por el *tlaotani*, exactamente como el de los Centzon Huitznahua, y el del venado en el mito lacandón antes referido (Boremanse 1986). Como Venus-Tlahuizcalpantecuhtli en la “Leyenda de los Soles” (2011, 182–83), era flechado y derrotado. Mientras que Tlahuizcalpantecuhtli cayó en el Mictlan, vencido por el nuevo sol, Huitzilopochtli fue sacrificado por su antagonista mítico, Quetzalcoatl. La punta de pedernal de la flecha-*xiuhcoatl* conmemoraba quizá la hoguera donde Serpiente Emplumada, en su calidad de astro derrotado, se convirtió en Venus (Graulich 1988).

La identidad del sacrificador de Huitzilopochtli permite formular una reflexión. No hay que olvidar que en las aventuras míticas relativas a la caída de Tollan, el dios colibrí, junto con Tezcatlipoca, convenció a Quetzalcoatl de tomar pulque hasta emborracharse (Sahagún 1950–82, lib. III: 17–18). De esta manera, Serpiente Emplumada trasgredió las reglas de su vida sacerdotal. Si anteriormente se conmemoraba a Quetzalcoatl en Panquetzaliztli, en el rito mexicana el sacrificio de Huitzilopochtli a manos de Serpiente Emplumada transformaría profundamente el sentido de este segmento festivo, ya que pondría en escena la victoria de Quetzalcoatl sobre el dios tutelar mexicana.

En la conclusión de Panquetzaliztli se consumía *matlaloctli*, “pulque azul” (Sahagún 1997, 65), o *macuiloctli*, “pulque cinco” (Sahagún 1950–82, lib. II: 210). Este nombre remite precisamente al consumo inmoderado de alcohol que caracterizó la derrota de Quetzalcoatl, quien tomó cinco tazas. El sacerdote Ometochtli Patecatl era el especialista ritual que “otorgaba vida” (*qujiloliaia*) o “le ponía corazón” al *macuiloctli* o *teoctli* que se consumía

precisamente en Panquetzaliztli (León-Portilla 1992, 97). Sucesivamente entregaba la bebida a otro personaje llamado Toltecatl, quien a su vez preparaba el pulque divino (*teooctli*) (Sahagún 1950–82, lib. II: 210; 1969, 1: 250).²⁹ Aunque Anderson y Dibble traducen este nombre como “artesano”, vale la pena recordar que Toltecatl, según los “Anales de Cuauhtitlan” (*Códice Chimalpopoca* 1975, 9–11), fue quien emborrachó a Quetzalcoatl con ayuda de Ilhuimecatl (Mazzetto 2014, 248). Graulich (2000 [1987], 191, 343) y León-Portilla (1992, 97) recuerdan que Toltecatl formaba parte de los *centzontotochtin*, los dioses del pulque. La muerte de Huitzilopochtli, precedida o seguida por la ingesta de esta bebida alcohólica³⁰ y asociada a estos personajes míticos, recuerda con detalle la conclusión de la era tolteca. Sin embargo, las posiciones de los dioses están invertidas.

Esta relación entre la ingesta de pulque y el fin de una era recuerda la “ebriedad cíclica” de los dioses mesoamericanos teorizada por Olivier (2000). Según los colaboradores nahuas de Sahagún, los esclavos bañados que actuaban como *ixiptla* de Huitzilopochtli eran gravemente emborrachados con *teooctli* la noche antes de su sacrificio (Sahagún 1969, 3: 52), mientras que, en el rito de clausura de la veintena, el consumo de pulque era general para los ancianos y las personas casadas. En cambio, los jóvenes lo hacían a escondidas. Al tomar *macuiloctli*, todo el pueblo mexica participaba de la ebriedad de su dios tutelar.³¹ Para retomar la interpretación propuesta por Graulich (2016 [2005], 286), no se trataría, pues, de una simple adaptación superficial llevada a cabo por los mexica, quienes se limitarían a sustituir a Serpiente Emplumada por el dios colibrí. En efecto, el sacrificio y consumo de este último reproducía con precisión las etapas del sacrificio y consumo de sus hermanos enemigos Huitznahua —matados

²⁹ Sugerimos que, en este pasaje en náhuatl de la obra sahauntina, la acción de “otorgar vida” al *octli* se podría identificar con algún ritual anterior a su preparación efectiva, a cargo de Toltecatl. En efecto, unas líneas antes de la descripción mencionada se puede leer, acerca del sacerdote Ometochtzin y de los cantores de los templos, que “hacían cierta ceremonia con el vino que llamaban *teooctli*” (Sahagún 1969, 1: 249).

³⁰ El *Códice Florentino* no permite entender en qué momento de la veintena tenía lugar la muerte del *ixiptla* de amaranto. Es viable pensar que su sacrificio tuviera lugar cuando se sacrificaban también los *ixiptla* humanos.

³¹ Graulich (1999, 211) propone que todo el pueblo mexica moría y renacía a través del consumo de la carne de amaranto de su dios tutelar y advierte sobre un posible juego de palabras entre *tzoalli* y *tzoatl*, “lavazas, lavaduras” (Molina 2008, 2: f. 153r.). El autor basa su interpretación en el pasaje de la obra de Durán donde, como hemos explicado, el dios era comido por todos los habitantes de la ciudad. Sin embargo, hemos demostrado que existían distintas efigies y que no todas eran comidas de manera generalizada.

y sus corazones devorados— mas no de los tíos Mimixcoa de Quetzalcoatl.³² La insistencia de las otras fuentes —como la “Histoire du Mechique” (2011, 159–61)— en el papel del Quetzalcoatl victimario como flechador quizá remita precisamente a su edad joven, en oposición a una deidad representada hacia el final de su ciclo mítico. Más que una adaptación superficial, en nuestra opinión se trataría probablemente de una inserción consciente del dios colibrí en la secuencia de las eras cósmicas dominadas habitualmente por los hermanos enemigos Tezcatlipoca y Quetzalcoatl (Graulich 2000 [1987]; Olivier 2004a). Huitzilopochtli se confundiría con Espejo Humeante, según un patrón ya conocido por los especialistas.

Esta oposición entre los dos dioses se ve reafirmada por otros pasajes que describen las fiestas mensuales. Si en Texcoco Quetzalcoatl era el sacrificador de la veintena de Toxcatl, en la veintena de Huey Tecuilhuitl era en el templo de Espejo Humeante donde se llevaba a cabo la inmolación de un *ixiptla* de Quetzalcoatl (Durán 1995, 2: 265–66; Graulich 1999, 399–401; Mazzetto 2014, 146–47). De esta manera, los dos dioses seguían inmolándose uno al otro a lo largo del ciclo calendárico (Olivier 2015b, 78). Al escenificar el sacrificio de Huitzilopochtli por Quetzalcoatl, probablemente se llevaba a cabo una re-significación de la figura de Serpiente Emplumada en el rito, al tiempo que el dios colibrí entraba de pleno en esta alternancia cíclica de muertes y renacimientos.

Después de la borrachera de la que Quetzalcoatl fue víctima en el ciclo de la destrucción mítica de Tollan, Tezcatlipoca anunció el regreso de su enemigo bajo la forma de un niño (Sahagún 1950–82, lib. III: 17–18).³³ Ahora bien, Durán describe cómo, al principio de Atemoztli —la veintena que seguía a Panquetzalitzli—, se llevaba a cabo

una conmemoracion de la bajada de Huitzilopochtli al mundo y de su abominable advenimiento del cual hicimos mencion en el mes doceno de este año [Teotleco] había en este principio de este mes memoria y muy particular culto y cerimonia de su venida [...]. En el principio de este mes fingian que bajaba un niño del cielo este día y á este niño llamaban Agua [...]” (Durán 1995, 2: 285).

³² En la veintena de Tlacaxipehualiztli, un *ixiptla* de Huitzilopochtli, junto con otros personificadores que representaban a Quetzalcoatl, Macuilxochitl, Chililico, Tlacahuepan, Ixtliltzin y Mayahuel, era sacrificado antes del *tlahuahuanaliztli*. Sabemos que esta ceremonia escenificaba precisamente la muerte de los míticos cuatrocientos Mimixcoa (“Leyenda de los soles” 2011, 185–87; Graulich 1999, 299–306). Agradezco al dictaminador anónimo por señalarme este dato.

³³ Sobre el tema muy sugestivo de las edades de los dioses, véase Olivier (2001).

La muerte del dios en Panquetzaliztli estaría por ende seguida por su renacimiento bajo el aspecto de un infante, un rito que volvía a escenificarse también en Teotleco (Durán 1995, 2: 157–58, 276–77). En efecto, es precisamente bajo el aspecto de una huella de pie de niño que volvemos a encontrar a Huitzilopochtli, en la veintena de Teotleco, apuntando a la importancia de la comprensión de los múltiples ciclos míticos puestos en escena en el ciclo solar (Durán 1995, 157–58).³⁴ Ahora bien, Teotleco no corresponde a la veintena sucesiva a Panquetzaliztli donde se volvía a celebrar a Huitzilopochtli. Sin embargo, remito nuevamente a los postulados de Claude Lévi-Strauss (2008 [1978], 78), quien argumenta que “el significado básico del mito [en tanto mitología explícita e implícita] no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino [...] a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia”. Lejos de poder ser leídos como una novela, los sucesos descritos en las narraciones míticas, aunque se repitan, siempre se van desglosando y entendiendo desde diferentes puntos de vista (Lévi-Strauss 2008 [1978], 81–82).³⁵

³⁴ Sobre los múltiples nacimientos de los dioses en las fiestas del ciclo solar, véase Olivier (2021). En la Ofrenda 111 del Templo Mayor se encontró un niño de aproximadamente cinco años, ataviado con atributos tales como el pectoral *anahuatl*, las ajorcas de caracoles y cascabeles y las alas de gavilán, parecidos a los del dios tutelar mexica (López Luján et al. 2010). En 2018, un infante de aproximadamente 8 o 10 años fue encontrado en la Ofrenda 176, con características bastante parecidas. Véase el siguiente enlace: <https://www.inah.gob.mx/boletines/7377-descubren-al-pie-del-templo-mayor-el-segundo-entierro-infantil-dedicado-a-Huitzilopochtli-dios-de-la-guerra>.

³⁵ La repetición de grupos de acontecimientos en la narración mítica (verbal) y ritual (tendencialmente no verbal) planteada por Lévi-Strauss en los años setenta ha sido propuesta por distintos autores para el caso de las veintenas mexicas. A pesar de que no podemos desarrollar el análisis en el espacio de este artículo, es importante mencionar que Graulich (2000 [1987], 402; 1999, 425) argumentó que la parte del año que abarca desde Ochpaniztli hasta Panquetzaliztli “es más rica en reactualizaciones de mitos que la segunda [mitad del medio año, desde Atemoztli hasta Atlcahualo], cuyas ceremonias son variaciones de temas anteriores”. Con base en esta premisa, las veintenas de la mitad del medio año que abarca desde Atemoztli hasta Atlcahualo serían “variaciones de los temas [míticos] precedentes” (Graulich 1999, 432). Por su parte, Siddharta Carrillo Muñoz, quien retoma y critica algunos planteamientos del historiador belga, sugiere más bien que el año solar estaría dividido en “cuartos de año”, los cuales remitirían a una mitología compartida. Así, desde la veintena de Atlcahualo hasta la de Huey Tozoztli “se evocaban acontecimientos de un mismo mito”, por lo que “los acontecimientos míticos evocados en Atlcahualo culminan en Huey Tozoztli”, tres veintenas más tarde (Carrillo Puerto 2015, 525). Asimismo, a través de las definiciones de mito-narración y de mito-creencia (López Austin 1998b [1990], 110), así como a partir del estudio de Etzalcualiztli, López Austin y López Luján (2004, 438) proponen que las

Con base en los datos presentados, la acción transgresora, indispensable en la transición de las eras mesoamericanas, está aparentemente ausente en Panquetzaliztli. Esto probablemente se debe al estado fragmentario de los documentos o al hecho de que nada sabemos acerca del desempeño ritual de Tlacahuepan Cuexcotzin en esta veintena, o sencillamente porque este aspecto tan relevante del ciclo mítico del dios era puesto en escena en otra(s) veintena(s) del ciclo solar. Llama la atención que un complejo simbólico probablemente asociado a la transgresión y la fecundación se exprese en los ritos de Toxcatl y en los atavíos y la personalidad del Huitzilopochtli de *tzoalli* y humano de esta veintena, igualmente asociados a Tlacahuepan. En cambio, en Panquetzaliztli se resaltaba un complejo simbólico asociado con la captura, el sacrificio y la derrota mítica del dios.

*De la relación entre ixiptla, segmentos míticos
y fechas calendáricas*

¿Qué papel desempeñaban las múltiples representaciones del dios? En el caso de Toxcatl, los datos son escuetos. El *ixiptla* (humano) de Tlacahuepan y el de *tzoalli* de Huitzilopochtli participaban juntos en las procesiones y danzas, pero no hay información acerca del desempeño ritual del primero, ni de los consumidores de sus cuerpos. La veintena de Panquetzaliztli es el contexto ideal para comprobar de qué manera el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli “dialogaba” con sus otras representaciones, con base en un guion ritual en el que cada una cumplía un rol específico.

Este último reflejaba a menudo un segmento mítico peculiar de las gestas del dios tutelar mexica. En Panquetzaliztli aparecían no menos de cinco *ixiptla* y un *nahual*. Si desglosamos su participación en el conjunto de rituales de la veintena, es posible darse cuenta de que se ponían en escena múltiples nacimientos (Olivier 2021) y múltiples sacrificios y muertes de la divinidad. Los esclavos bañados —hombres y mujeres— que representaban

veintenas no representan “una teatralización como pieza unitaria, ininterrumpida, de representación dramática, sino de actos rituales que rememoran [...] episodios fundamentales de un relato mítico”. En concordancia con lo anterior, y partiendo del conocido tema de la fecundación de la tierra evocado en tres veintenas (cfr. Graulich 1999), Élodie Dupey García sugiere la evocación de distintos aspectos del mito del nacimiento de las flores en Tozoztontli, Huey Tecuilhuil y Ochpaniztli (Dupey García 2021, 95–97).

al dios, ofrecidos por el gremio de los *pochteca*, eran ataviados como Huitzilopochtli el noveno día antes de la fiesta (Sahagún 1950–82, lib. II: 142; 1969, 1: 207). En cambio, el *ixiptla* de amaranto nacía en la noche del decimonoveno día (Durán 1995, 2: 36–37). La conclusión de la veintena presentaba una redundancia de *ixiptla*, cada uno encargado de escenificar un segmento del mito de Huitzilopochtli. Si su nacimiento era protagonizado por *ixiptla* humanos y sobre todo por el de *tzoalli*, el ataque y destrucción de Coyolxauhqui y sus hermanos Centzon Huitznahua en el Coatepec eran llevados a cabo por la enorme *xiuhcoatl* de papel que bajaba serpenteando por las escaleras del Templo Mayor (Sahagún 1950–82, lib. II: 147; 1969, 1: 212). La batalla entre Huitzilopochtli y sus hermanos y la persecución de los Huitznahua eran escenificadas al mismo tiempo. En el primer “acto”, los esclavos bañados encarnaban a Huitzilopochtli derrotando a sus parientes, representados por guerreros del barrio de Huitznahuac (González Torres 1985, 205; Graulich 1999, 202; Schwaller 2019, 104, entre otros).

Dos detalles nos confirman estos roles: los esclavos peleaban lanzando flechas con puntas de pedernal —cuyo significado simbólico en este contexto festivo ya ha sido explicado—, y cuando la batalla terminaba eran los esclavos bañados los que perseguían a los últimos guerreros, y no al revés (Sahagún 1950–82, lib. II: 146; 1969, 1: 211). Es importante recalcar que se trataba de una lucha verdadera. Si un esclavo se apoderaba de un guerrero podía sacrificarlo, mientras que si un guerrero capturaba a un esclavo, el mercader que lo había comprado tenía que pagar un rescate. Sin embargo, si el dueño no podía recompensar al guerrero, el captor podía sacrificar y consumir la carne del esclavo cautivo en el edificio llamado Huitzcalco, probablemente un *calpulco* o un *calmecac* (Sahagún 1950–82, lib. IX: 64; 1969, 3: 53; Mazzetto 2014, 265–68). Exactamente como en el caso del consumo del *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli, el guerrero captor *tiacauh* —cuya presencia es señalada repetidamente en esta batalla ritual (Sahagún 1950–82, lib. II: 146, lib. IX: 64)— podía consumir la carne de su cautivo si este último era el personificador de algún dios, como en el caso de los esclavos bañados de Panquetzaliztli (véase cuadro 1).

El segundo “acto”, la persecución de los parientes enemigos, se realizaba en la *Ipaina* Huitzilopochtli, en la que no solamente se conmemoraban las etapas de la peregrinación mexicana, sino también la victoria del dios sobre sus hermanos. El dios actuaba bajo el aspecto de *Painal* y de una segunda *xiuhcoatl*, la cual abría el cortejo de la carrera (Sahagún 1950–82, lib. II: 176; 1969, 1: 230; Torquemada 1975–83, 3: 405; Mazzetto 2019b,

51–52). El sacrificio y muerte de Huitzilopochtli era realizado dos veces: con la inmolación de los esclavos bañados, y con el flechamiento y la extracción del corazón del *ixiptla* de *tzoalli*. Si los beneficiarios de la primera categoría de sacrificios eran los miembros del gremio de los *pochteca*, en el segundo caso se trataba de la clase gubernamental de Tenochtitlan y de algunos barrios seleccionados (Graulich 1999, 210–11). La repartición del cuerpo del dios estaba basada en una transacción y rotación. Algunos barrios eran elegidos cada año, como los jóvenes que servían al dios y proporcionaban las semillas de amaranto, recibiendo los beneficios directos de la ingesta. El cuerpo era repartido entre las autoridades religiosas y políticas más importantes de la ciudad y entre los *calpulli* que otorgaban las semillas. Se puede apreciar una distinción de género y de edad significativa entre las creadoras y los consumidores del cuerpo comestible de Huitzilopochtli. Las sacerdotisas que daban nacimiento al dios debían tener una condición indispensable de pureza sexual, asegurada por su tierna edad. En cambio, los consumidores eran hombres que representaban la herencia de los barrios más antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco, probablemente el núcleo de los grupos que formaron la migración, así como la elite militar y de gobierno. La ingesta del *tzoalli* operaba también como una distinción de edad, ya que los *teocuaque* eran los miembros más jóvenes y más ancianos de estos *calpulli*.

Casi nada sabemos acerca de los otros *ixiptla* de Huitzilopochtli. Con respecto al Chonchayotl, el personaje ritual definido como un “zaharrón con unos balandranes y carátulas espantables” (Sahagún 1969, 1: 213) y que aparecía a la postre de la muerte del dios peleando junto con los sacerdotes en contra de los jóvenes guerreros del *calmecac*, ha sido interpretado como el dios muerto debido a su aspecto sangriento, esto es, metamorfoseado en *tzitzimitl* (Graulich 1999, 218–19). Por ende, en el principio de Atemoztli tendríamos la presencia del Chonchayotl, y sucesivamente, o conjuntamente, la conmemoración del nuevo nacimiento del dios. Por su parte, Yopoch era un sacerdote que había ayunado durante un año, era vestido como el dios y participaba en una danza *necololo* junto con el *tiachcauh* de Huitznahuac, los *telpochtequihuaque*, y otra gente. El sacerdote Teohua llevaba la efigie del dios al Ayauhcalco, donde ésta era bañada, ataviada y conducida nuevamente a su templo (Sahagún 1950–82, lib. III: 7; 1969, 1: 275–76).³⁶

³⁶ Yopoch es también el nombre de los sacerdotes *tlamacazque* encargados de vigilar las efigies de *tzoalli* en el Templo Mayor (Sahagún 1950–82, lib. II: 161).

Los nacimientos y muertes múltiples de los seres divinos son un elemento constante en el ciclo festivo y no son exclusivos de Panquetzaliztli. En el caso de Huitzilopochtli, la necesidad de poner en escena, en el ciclo ritual, la reiteración del nacimiento, del sacrificio y de la muerte de las distintas imágenes del dios se expresa en la repetición de estos actos en segmentos diferentes de la veintena, beneficiando a destinatarios distintos, y se puede observar hoy en día en los rituales de la Semana Santa celebrados en el noroccidente mexicano, en particular entre los coras, quienes matan de distintas maneras a tres efigies de Cristo (Jáuregui 1999; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2004).

Para concluir, llamamos la atención sobre un aspecto que merecerá investigaciones futuras. Los *ixiptla* gozaban de vidas cuya duración era muy variada. Si los dioses vegetales nacían y morían en el transcurso de pocos días, los *ixiptla* humanos vivían entre los hombres durante períodos de tiempo que correspondían a un año, en el caso de Tezcatlipoca y Tlauhquepán (Sahagún 1950–82, lib. II: 66, 76), ochenta días en el caso de Mixcoatl-Camaxtli (Durán 1995, 2: 82), cuarenta para dioses como Quetzalcoatl, Toci-Teteo Innan y Xipe Totec (Durán 1995, 2: 72, 104, 150), veinte en el caso de los *ixiptla* de Xilonen y Cihuacoatl (Durán 1995, 2: 132), u ocho días en el caso de Atlatonan (Durán 1995, 2: 142). Como nos informa Durán (1995, 2: 132) para el caso de Cihuacoatl, probablemente las fechas en las que los esclavos asumían su rol coincidirían con días del *tonalpohualli* en los que el dios era celebrado. Cabe preguntarse a qué se debía la elección de tales períodos de tiempo.³⁷ Éstos implicaban la participación activa de los *ixiptla* en las ceremonias de distintas veintenas. Según Durán (1995, 2: 72, 104, 150), la esclava que representaría a Toci en Ochpaniztli se convertía en la diosa cuarenta días antes de su sacrificio, esto es, al principio de la veintena de Xocotl Huetzi-Huey Miccailhuitl (del 12 al 31 de agosto en 1519). En el folio 251r de los *Primeros Memoriales*, ella acoge el *xocotl* (véase figura 9), el mástil protagonista de los ritos de la fiesta, en la veintena de Tlaxochimaco-Miccailhuitontli (del 23 de julio al 12 de agosto en 1519) (Sahagún 1997, f. 251r).³⁸ En cambio, el “nacimiento” de Xipe Totec coincidiría con el principio de la veintena de

³⁷ Sobre el conteo de los días en las fiestas religiosas nahuas, véase Dehouve (2010).

³⁸ La ilustración permite inferir que en Tepepulco, lugar donde se elaboraron los *Primeros Memoriales*, el *ixiptla* ya actuaba como tal antes de la veintena de Xocotl Huetzi, es decir, más de cuarenta días antes de su sacrificio. Este dato reafirma la importancia de las variantes regionales en el ciclo de las veintenas.

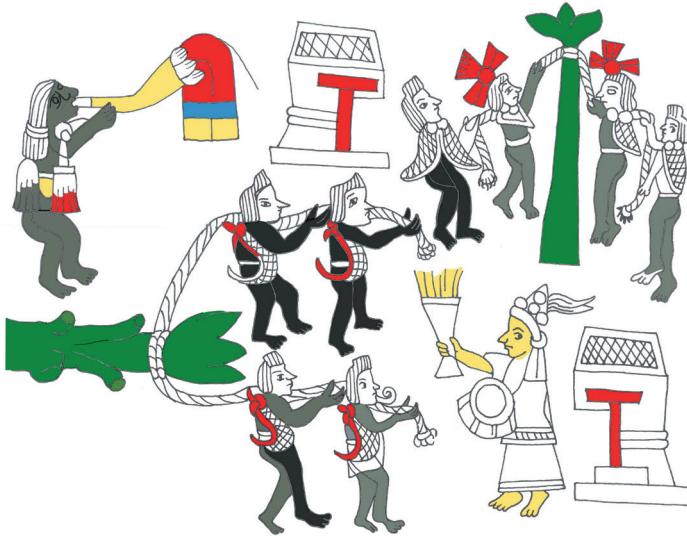


Figura 9. El *ixiptla* de Toci-Teteo Innan acoge la llegada del *xocotl* en la veintena de Tlaxochimaco-Miccailhuitontli. *Primeros Memoriales*, f. 251r, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid.

Fuente: Dibujo de Elena Mazzetto

Atlcahualo. Es bien conocido que este numen estaba efectivamente presente en los ritos de la veintena, ya que se escenificaba una variante del rito *tlahuahuanaliztli* (Sahagún 1950–82, lib. II: 45–46; 1969, 1: 141–42). Entender a qué factores se debía la duración de la vida de los *ixiptla* podría abrir paso hacia una comprensión más profunda de los acontecimientos míticos escenificados durante las ceremonias del año solar, y la imbricación de las fechas del *tonalpohualli* en el universo del *tempohuallapohualli*, el de las fiestas de las veintenas.

Conclusiones

Los *ixiptla* de *tzoalli* de los dioses desempeñaban un papel sobresaliente en la vida ritual mexica. Se supone que su ciclo de vida era bastante corto, de uno a dos días, lo cual contradice los relatos de los conquistadores que subieron a la cumbre del Templo Mayor, donde vieron una efigie hecha “con todo género de semillas” (Tapia 1963, 65–66; Díaz del Castillo 1982, 192–93; López de Gómara 1985, 84; López Austin y López Luján 2009,

415–18). Los cronistas describen una pared movediza detrás de la cual se encontraba la efigie de amaranto de Huitzilopochtli. ¿Debemos entonces suponer que al menos una de las efigies de *tzoalli* no era sacrificada y comida al concluir la veintena? ¿O los españoles aluden a la efigie elaborada para la fiesta de Tezcatlipoca, en mayo 1520, cuando tuvo lugar la dramática matanza de Toxcatl? No tenemos una respuesta a estas preguntas. También sería ilusorio proponer apresuradamente una regla general para entender el funcionamiento del consumo de los *ixiptla* de amaranto y su jerarquía con respecto a los *ixiptla* humanos, ya que los beneficiarios variaban con base en la veintena. Tampoco sería correcto suponer que Huitzilopochtli representara una excepción. Según Jacinto de la Serna (1987, 356), era la carne del *ixiptla* de Tezcatlipoca, sacrificado en Toxcatl, la que era repartida “entre las más preminentes personas de la ciudad o pueblo, en pedazos chiquitos, como pan bendito”. Aunque cabe la duda de que aquí el cronista haya confundido el destino de la efigie de amaranto con el del *ixiptla* humano, llama la atención que Tezcatlipoca, al igual que Huitzilopochtli, haya sido repartido y comido entre los miembros de la elite. A este respecto, falta saber en qué ciudad recogió De la Serna la información y cuál era la divinidad que gozaba del papel de dios principal.

Para terminar, se ha destacado que los *ixiptla* de *tzoalli* participaban en la narrativa ritual representando facetas distintas y muy específicas de las personalidades divinas. Podían tener una conexión física directa con otros *ixiptla* y, al menos en el caso de la veintena de Panquetzaliztli, cada uno interpretaba un papel mítico-ritual determinado. Es posible que los dos Huitzilopochtli de *tzoalli* tuvieran papeles complementarios. Los ritos de las dos veintenas ponían énfasis en momentos distintos del ciclo de vida del dios, siendo probablemente las piezas-clave de un discurso mítico hoy imposible de reconstruir de manera completa y que, para ser entendido en su totalidad, debería ser contrastado con el papel de Tezcatlipoca, numen que compartía con el dios colibrí el patrocinio de las dos fiestas. Según el relato de Sahagún, en Toxcatl se describe con detalle el nacimiento de Huitzilopochtli, pero no se menciona su sacrificio y consumo. Huitzilopochtli-Tlachahuepan aparece como una divinidad transgresora y fecundadora, tal vez asociada a la cacería, al señor de los animales y al universo conceptual de lo no labrado o trabajado. En Panquetzaliztli, los distintos avatares del dios participaban en la puesta en escena del nacimiento, de las batallas y de la muerte del dios. Sin embargo, era su *ixiptla* de amaranto el elegido para escenificar el nacimiento (Olivier 2021) y, de manera

dramática, la derrota de la divinidad. Ésta era cazada y capturada como un cautivo de guerra, sacrificada por flechamiento y traspasada por su misma arma. Su corazón y su cuerpo eran devorados como él devoró a sus hermanos enemigos. Se trataba, pues, de un Huitzilopochtli derrotado, convertido en víctima-venado. Al ser sacrificado por Quetzalcoatl, los mexica probablemente insertaron a su dios tutelar en los ciclos cósmicos de creación y destrucción cuyos dueños eran exclusivamente Serpiente Emplumada y Espejo Humeante. Con respecto a la ingesta de los *ixiptla* de *tzoalli*, éstos tenían consumidores distintos, por lo que es posible proponer que el consumo del *ixiptla* de Toxcatl y del de Panquetzalitzli respondían a las dos tradiciones mencionadas por Cervantes de Salazar: una ingesta generalizada destinada a todos los habitantes de la ciudad y una ingesta reservada a los miembros de la elite gubernamental y a los guerreros de alto rango, los *tiacahuan*. Con base en dos pasajes de la veintena de Panquetzalitzli, hemos propuesto que la captura del Huitzilopochtli de *tzoalli* por parte de un *tiacauh* rompía con la prohibición de la ingesta del cuerpo del cautivo si éste era un *ixiptla* de amaranto o un esclavo bañado de su dios tutelar. Sin duda este dato invita a seguir reflexionando sobre las relaciones entre la jerarquía mexica y la jerarquía sacrificial entre *ixiptla* encarnados en distintos “soportes”, ya sea efigie de amaranto, esclavo o sacerdote.

En cuanto a Tlauhuepan, éste era el dios mediador entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, compartía atributos determinados con los dos dioses y aparecía como su “réplica”, no solamente en términos de campos de acción y atavíos, sino también con respecto al “soporte material” en el que se encarnaba en tanto *ixiptla*. Así, en Toxcatl, cuyo *ixiptla* principal era el guerrero que representaba a Tezcatlipoca, Tlauhuepan era celebrado igualmente como *ixiptla* humano. En cambio, en Panquetzalitzli este último aparecía como *ixiptla* de *tzoalli*, exactamente como el *ixiptla* principal de la veintena, esto es, la efigie de amaranto de Huitzilopochtli.

En este juego de espejos entre personalidades divinas, recordamos que, más de cien años después de que Tlauhuepan fuera traído a la Cuenca de México por los tlatelolca desde Tula, fue Huitzilopochtli quien emprendió el viaje de regreso hacia la ciudad sagrada de los tolteca, cuando, en 1539, Coyoci y Calnahucatl fueron enviados por el señor de Tula a rescatar las efigies sagradas del Templo Mayor, las cuales quedaron escondidas tras la caída de Mexico-Tenochtitlan (*Proceso de indios idólatras y hechiceros* 1910, 117).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen. 1996. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Graz, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, Félix. 2008. *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Bassett, Molly. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Batalla Rosado, Juan José. 2009. "El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*, Madrid". *Itinerarios* 9: 83–115.
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt. 1997. *The Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.
- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez del Ángel y María Eugenia Olavarría. 2004. "De la violencia mítica al 'Mundo Flor'. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México". *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 57–91.
- Bonfiglioli, Carlo. 1996. "El pene de Judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómico-sexual rarámuri". En *Cultura y comunicación. Edmund Leach. In memoriam*, edición de Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier, 419–35. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Boone, Elizabeth H. 1989. *Incarnation of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Filadelfia: The American Philosophical Society.
- Boremanse, Didier. 1986. *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*. París: L'Harmattan.
- Broda, Johanna y Aurora Montúfar. 2013. "Figuritas de amaranto en ofrendas mesoamericanas de petición de lluvias en Temalacatzingo, Guerrero". En *Identidad a través de la cultura alimentaria*, 131–55. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Brylak, Agnieszka. 2011. "Rivalidad y ritual. Agón en la religión nahua". En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, edición de Katarzyna Mikulska Dąbrowska y José Contel, 121–45. Varsovia, Tolosa: Universidad de Varsovia, Université de Toulouse.

- Brylak, Agnieszka. 2015. “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro”. Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.
- Camacho Ibarra, Fidel y Jaime Enrique Carreón Flores. 2010. “Miño: el devorador de hombres”. *Diario de Campo* 2: 8–13.
- Carrasco, David. 1991. “The Sacrifice of Tezcatlipoca: To Change Place”. En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, edición de David Carrasco, 31–57. Niwot: University Press of Colorado.
- Carreón Blaine, Emilie. 2014. “Un giro alrededor del *ixiptla*”. En *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, edición de Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine, 247–74. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Carrillo Muñoz, Siddharta. 2015. “Tiempo y muerte en Mesoamérica y los Andes. Estudio comparativo de dos casos amerindios”. Tesis de doctorado, Universidad de Granada.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España*. Edición de Juan Millares Ostos. México: Porrúa.
- Códice Aubin*. 1963. Edición de Charles E. Dibble. México: Porrúa.
- Códice Borbónico*. 1991. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1963. Edición de Eduard Seler. 3 vols. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. 1975. Edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Cozcatzin*. 1994. Edición de Ana Rita Valero de García Lascuráin. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla.
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders. Graz, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall. Crónica Mixteca. El Rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz, Madrid, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

- Declercq, Stan. 2018. “*In mecitin inic tlacanacaquani*. Los *mecitin* (mexicas) comedores de carne humana. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle. 2010. “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 65–89.
- Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69305?lang=en>
- Díaz del Castillo, Bernal. 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Documentos cortesianos*. 1990. Edición de José Luis Martínez. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dupey García, Élodie. 2021. “Quetzalcoatl in Nahuatl Myths and Rituals. Inconspicuous or Omnipresent Protagonist?”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 79–100. Nueva York: Peter Lang.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. 2 vols. México: Porrúa.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1891. *Pomar y Zorita: Pomar, Relación de Tezcoco; Zurita, Breve relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas (siglo XVI)*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Garibay, Ángel María. 1967. “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del *Vocabulario* de Molina”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11–58.
- Gómez Sánchez, David. 2018. “*Ts’ita miñ’yo*, el dios coyote en la cosmovisión otomí del norte del Estado de México”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González de Lesur, Yólotl. 1967. “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlán a Tula”. *Anales del INAH* 19: 175–90.
- González Torres, Yólotl. 1985. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, Ciudad de México]: 2012 [ref del 16-02-2021]. <http://www.gdn.unam.mx>
- Graulich, Michel. 1988. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut vor Amerikaniestek.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Graulich, Michel. 2000 [1987]. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel. 2002. "Tezcatlipoca-Omacatl. El comensal imprevisible". *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 9 (25): 1–9.
- Graulich, Michel. 2016 [2005]. *El sacrificio humano entre los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heyden, Doris. 1991. "Dryness Before the Rains: Toxcatl and Tezcatlipoca". En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, edición de David Carrasco, 188–202. Niwot: University Press of Colorado.
- "Histoire du Mechique". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 124–65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24–95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hollenbach, Elena. 1977. "La creación del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala". *Tlalocan* 7: 123–70.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and *Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhage: Muksgaard.
- Jáuregui, Jesús. 1999. "La judea de los coras: un drama astral en primavera". En *México en movimiento. La religión popular. Actas del Sexto Encuentro de Mexicanistas en Holanda organizado en Groningen, el 11 de noviembre de 1999*, edición de Hub Hrmans, Dick Papousek y Catherine Raffi-Bérout, 28–53. Groningen: Centro de Estudios Mexicanos.
- Jáuregui, Jesús. 2003. "El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamoanchan de los mexicas". En *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes*, edición de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, 251–85. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- Keating, Jessica y Lia Markey. 2011. "'Indian' Objects in Medici and Austrian-Habsburg Inventories". *Journal of History of Collections* 23 (2): 282–300.
- Kruell, Gabriel. 2011. "Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca". *Estudios Mesoamericanos* 10: 81–93.
- Kruell, Gabriel. 2020. "¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15 (29): 23–55.
- León-Portilla, Miguel. 1992. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. París: Plon.

- Lévi-Strauss, Claude. 1976a. “Préface”. En Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*. París: Les Éditions de Minuit.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976b [1971]. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008 [1978]. *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- “Leyenda de los Soles”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 174–205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2004. “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatepetl y el mito del robo del maíz”. En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, edición de María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero, 403–55. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1998a [1973]. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1998b [1990]. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López de Gómara, Francisco. 1985. *Historia general de las Indias. Conquista de México*. Barcelona: Orbis.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín Maldonado y Aurora Montúfar. 2010. “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, edición de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 367–94. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mazzetto, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.

- Mazzetto, Elena. 2017. “¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de *tzoalli* de las divinidades nahuas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 73–118.
- Mazzetto, Elena. 2019a. “Lumbres, vapores y serpientes. Apuntes sobre algunas técnicas de cocción ritual y sus significados entre los antiguos nahuas”. *Itinerarios* 29: 63–95.
- Mazzetto, Elena. 2019b. “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”. *Trace* 75: 46–85.
- Mazzetto, Elena. 2020. “Créateurs et consommateurs du corps d’amarante et miel de Huitzilopochtli dans les fêtes religieuses des anciens Nahuas”. En *Vous n’en mangerez point. L’alimentation comme distinction religieuse*, edición de Elena Mazzetto, 55–74. Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980. *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Mikulska, Katarzyna. 2007. “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y sus significados”. *Itinerarios* 6: 11–37.
- Mikulska, Katarzyna. 2010. “¿Cuchillos de sacrificios? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana”. *Itinerarios* 12: 125–54.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján. 2017. “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas”. En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, edición de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 159–94. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. 1999. “Huehucóyotl, ‘Coyote Viejo’, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 113–33.
- Olivier, Guilhem. 2000. “Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”. En *El héroe entre el mito y la historia*, edición de Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 104–14. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2001. “También pasan los años para los dioses: niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”. En *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, edición de Virginia Guedea, 149–80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olivier, Guilhem. 2004a. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivier, Guilhem. 2004b. “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”. En *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, edición de Patrick Lesbre y Marie-José Vabre, 95–116. París: L’Harmattan.
- Olivier, Guilhem. 2008. “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México Central prehispánico”. En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, edición de Guilhem Olivier, 263–91. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Olivier, Guilhem. 2015a. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, ‘Serpiente de Nube’*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2015b. “Enemy Brothers or Divine Twins? A Comparative Approach between Tezcatlipoca and Quetzalcoatl, Two Major Deities from Ancient Mexico”. En *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, edición de Elizabeth Baquedano, 59–82. Boulder: University Press of Colorado.
- Olivier, Guilhem. 2021. “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexica Veintenas Celebrations. Some Observations”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 59–78. Nueva York: Peter Lang.
- Olko, Justyna. 2014. *Insignia of Rank in the Nahuatl World*. Boulder: University Press of Colorado.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1898. *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (antiguo Palais Bourbon)*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.
- Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*. 1847. Edición de José Fernando Ramírez. México: Valdés y Redondas.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1910. Edición de Luis González Obregón. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo General de la Nación.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: The University of Texas Press.
- Reyes Equiguas, Salvador. 2005. “El huauhtli en la cultura náhuatl”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1969. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel María Garibay. 4 vols. México: Porrúa.

- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales. Paleography of the Nahuatl Text and English Translation*. Edición y traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 12 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Schwaller, John F. 2019. *The Fifteenth Month. Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Schwaller, John F. 2021. “The Toxcatl and Panquetzaliztli Figurines”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 165–80. Nueva York: Peter Lang.
- Seler, Eduard. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard. 1990–98. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, edición de Charles P. Bowditch. Culver City: Labyrinthos.
- Serna, Jacinto de la. 1987. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 261–475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sousa, Lisa y Allison Caplan. 2020. “Introduction: Knowledge of Birds and Feathers in the Ancient and Colonial Mesoamerican World”. *Ethnohistory* 67 (3): 345–54.
- Tapia, Andrés de. 1963. “Relación de Andrés de Tapia”. En *Crónicas de la Conquista*, edición de Agustín Yáñez, 25–78. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- The Tovar Calendar*. 1951. Edición de George Kubler y Charles Gibson. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Toorians, Lauran. 1994. “The Earliest Inventory of Mexican Objects in Munich, 1572”. *Journal of the History of Collections* 6: 59–67.
- Toriz Proenza, Martha J. 2011. *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Toxcatl celebrada por los mexicas*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- Torquemada, Juan de. 1975–83. *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vauzelle, Loïc. 2018. “Tlaloc et Huitzilopochtli. Éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux xv^e et xvi^e siècles”. Tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, París.

- Velasco Lozano, Ana María. 2001. “Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica”. En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, edición de Yólotl González Torres, 39–63. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zantwijk, Rudolf van. 1966. “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”. *Estudios de Cultura Nahuatl* 6: 177–85.

SOBRE LA AUTORA

Elena Mazzetto es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tutora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Es doctora en Historia por la Universidad Ca’Foscari di Venezia y por la Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Es autora del libro *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan* (BAR, 2014) y ha coordinado dos volúmenes: *Vous n’en mangerez point. L’alimentation comme distinction religieuse* (Éditions de l’Université de Bruxelles, 2020) y *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals* (con Élodie Dupey García, Peter Lang, 2021). Sus temas de investigación son las fiestas religiosas del año solar mexica y la alimentación en contexto ritual.

Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas

Chalchiuhtlicue, un estudio de caso

New Reflections on the Fusion Process of the Mexica Gods Chalchiuhtlicue, a Case Study

Fiona PUGLIESE

<https://orcid.org/0000-0002-1187-7487>

Université Jean-Jaurès de Toulouse (Francia)

pugliesefiona@yahoo.fr

Resumen

Este artículo indaga el concepto de fusión desarrollado por Alfredo López Austin con el fin de aplicarlo al estudio de un caso particular, el de la diosa del agua, Chalchiuhtlicue. A partir del análisis iconográfico de piezas arqueológicas que reúnen atributos de Chalchiuhtlicue y de otros númenes, se lleva a cabo un estudio pormenorizado que cuestiona las hipótesis ya formuladas en torno a la identidad de la deidad representada. Se propone entonces una nueva pista de lectura basada en la idea de la fusión de deidades femeninas, que viene a plasmar tanto el origen común de las diosas como la necesidad del agua dentro del proceso vital y la complementariedad agua-tierra-semilla asociada al crecimiento agrícola, a la germinación y a la renovación vegetal.

Palabras clave: religión, fusión, agua, iconografía, diosas

Abstract

This article seeks to investigate the concept of fusion developed by Alfredo López Austin, by applying it to a particular case, that of the water goddess, Chalchiuhtlicue. Based on the iconographic analysis of archaeological pieces that combine attributes of Chalchiuhtlicue and other deities, a detailed study case is carried out in order to question the hypotheses already formulated about the identity of the deity represented. Therefore, a new reading is proposed based on the idea of the fusion of female deities that reflects both the common origin of the goddesses and the need for water in the vital process and water-earth-seed complementarity associated with agricultural growth, germination, and plant renovation.

Keywords: religion, fusion, water, iconography, goddesses

Fecha de recepción: 22 de enero de 2021 | Fecha de aceptación: 31 de marzo de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

*Todo en este mundo es de origen divino.
Dentro de cada cosa hay divinidad consciente.*

Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*

INTRODUCCIÓN

La naturaleza dinámica de los seres divinos de Mesoamérica siempre ha sido el origen de cuestionamientos e interrogantes, muchos de los cuales quedan todavía pendientes de resolución. Aunque es mucho lo que se ha escrito sobre los múltiples dioses que componen el panteón del México antiguo con el fin de adentrarse en el pensamiento y en la cosmovisión de los pueblos de dicho territorio, algunos debates —como el que existe en torno a la figura de un solo dios supremo o de una pareja dual— aún persisten. Debido al interés que ha suscitado la religión de los antiguos mexicanos, varios investigadores se han interesado en la esencia inconstante y cambiante de sus dioses. Entre ellos, Pedro Carrasco (1994, 235–257), Enrique Florescano (1997, 51) y Henry B. Nicholson (1971, 410–430) propusieron varios métodos de clasificación, mientras que Alfredo López Austin (1979, 133–38; 1983, 75–87) teorizó y desarrolló los conceptos de fusión y fisión¹ de la esencia divina como explicación a la multitud de entidades sobrenaturales honradas por los pueblos precolombinos de México. Ya en trabajos tempranos como *Hombre-dios*, López Austin (1989 [1973], 11) recordaba una anécdota de Paul Kirchhoff, quien bromeaba diciendo que no entendió la historia del México prehispánico hasta que supo que cada personaje era su propia abuela. Es cierto que, de alguna manera, esta frase tiende a reflejar la complejidad del panteón mexica y el polimorfismo de las divinidades que lo componen. Al considerar los fenómenos de unión y de separación, entendemos que proceder a una catalogación de los distintos númenes sería una tarea vana e interminable, puesto que cada ente divino tenía la capacidad de multiplicarse o de agruparse. Estos conceptos de fusión y fisión también reflejan y refuerzan la idea de que el pensamiento mesoamericano se organizaba en torno a principios de dualidad y de

¹ López Austin define estos conceptos de la siguiente manera: “esto es, los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria; y los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos” (López Austin 1983, 76).

oposición, haciendo que cada dios tuviera una naturaleza compleja, ambigua y complementaria. Los dioses eran, pues, polifacéticos, y algunos podían estar vinculados a elementos tanto aéreos como telúricos, tanto acuáticos como ígneos. De la misma manera, cada deidad era a la vez joven y vieja, femenina y masculina (Batalla Rosado y Rojas 2008, 30). Los dioses mesoamericanos eran a la vez unidad y multiplicidad.

LOS DIOS EN EL MÉXICO ANTIGUO: CATEGORÍAS Y SISTEMAS

El dinamismo era una característica intrínseca de las deidades mexicas. Aunque los dioses encarnaban fuerzas impalpables, eran concebidos como seres antropomorfizados. La presencia de estos seres se reflejaba en la vida cotidiana de los pueblos, así como en su entorno. Las cuevas, los ríos y las milpas eran algunos de los lugares animados por fuerzas divinas difícilmente perceptibles para los humanos. Los dioses iban y venían, impregnaban el ecúmeno y participaban de su creación ordenando el mundo (López Austin 2006 [1990], 152, 155). No sólo formaban parte del dominio celeste o inframundano, sino que se movían constantemente entre el cielo, la tierra y el inframundo.² Conforme se desarrollaron los vínculos sociales entre los distintos pueblos, se multiplicaron y se abigarraron los entes divinos del México antiguo (Krickeberg 1961, 126; López Austin 2006 [1990], 137), lo cual contribuyó al asombro de los españoles, quienes intentaron vislumbrar un origen monoteísta en el panteón de los antiguos mexicanos.

Paralelamente a la teoría de López Austin (2006 [1990], 180), quien considera a los dioses del México antiguo como “fuerzas” que “habitan sus imágenes, sus reliquias”, cabe mencionar el estudio reciente de Molly Bassett (2015), quien se pregunta sobre el sentido de la palabra náhuatl *teotl*, traducida comúnmente como “dios” o “deidad”, y demuestra que el término abarca una realidad mucho más compleja de lo que se había considerado

² “Los dioses —en resumen— viajan por turno desde sus moradas del cielo y del inframundo, en forma helicoidal; salen a la tierra como fuerzas transformadoras por cada uno de los cuatro árboles; los cuatro árboles arrojan sus efluvios también por su orden. Sobre la tierra luchan, tratando de imponer cada uno de ellos sus propias características, y con la guerra divina se producen el cambio y el destino. Su tiempo de dominio es limitado, pues nuevas fuerzas invisibles arriban constantemente a la tierra” (López Austin 2006 [1990], 156–57).

hasta la fecha. Para Bassett, lo designado por *teotl* es diferente del concepto de “dios” en las religiones monoteístas, ya que se caracteriza por cinco cualidades:

but the older Nahuatl concept of *teotl*-as-god conveys a culturally specific set of criteria and meanings. *Teotl* is neither the monotheistic God, the polytheistic gods, nor simply god. Instead, (1) a *teotl* has *axcaitl* (possessions, property); (2) a *teotl* has a *tonalli* (heat; day sign; fate, fortune, privilege, prerogative); (3) a *teotl* has a *neixcahuilli* (an exclusive thing, occupation, business, pursuit); (4) a *teotl* is *mahuiztic* (something marvelous, awesome, worthy of esteem); and (5) a *teotl* is *tlazohca* (valuable, beloved). Translations of *teotl* as “god” or “deity” should invoke these five properties (*axcaitl*, *tonalli*, *neixcahuilli*, *mahuiztic*, and *tlazohca*) (Bassett 2015, 127).

Según el análisis de Bassett (2015, 132), el *teotl* también se diferencia del *teixiptla* —término que se refiere a una encarnación localizada o “*localized embodiment*”—, que se caracteriza por el vínculo social que existe con la comunidad. Al interrogarse sobre lo que denota y connota la palabra *teotl*, Bassett (2015, 87) subraya que la naturaleza de los dioses del México antiguo se distingue entonces de los moldes occidentales, razón por la cual es necesario analizar los esquemas y el pensamiento de las poblaciones prehispánicas del centro de México para poder dar una definición afín a la realidad de dicho territorio.

En este sentido, y frente a la proliferación de los dioses del México antiguo, varios trabajos han propuesto clasificaciones diversas con el fin de establecer tanto una jerarquía como una organización propia de la religión de las civilizaciones precolombinas de México. Preuss propuso dividir los dioses en dos categorías: dioses astrales y dioses de la naturaleza, estos últimos de carácter distinto porque no participan en el proceso de creación primordial. Según él, las entidades divinas tienen que ser concebidas como entes antropomorfos que encarnan fuerzas naturales astrales y terrestres (Preuss et al. 1998, 317–22). De este modo, los númenes creadores se erigen frente a entidades sobrenaturales subalternas. Empero, dicha hipótesis deja de lado la acción de los dioses como seres personificados o como patronos de alguna función ejercida por los hombres en el ecúmeno.

Carrasco formula una lectura del panteón desde una perspectiva social y opina que éste podría considerarse como un reflejo de la sociedad y, en consecuencia, como un fenómeno colectivo. Afirma que “el panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana en el cual la división del trabajo,

los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas tienen sus contrapartes divinas” (Carrasco 1994, 238). Florescano (1997, 51) concuerda con Carrasco al interpretar las concepciones religiosas del México antiguo como el resultado de la influencia de un ambiente social determinado en el ser humano. Añade que los entes divinos de Mesoamérica son seres antropomorfos porque tienen características y funciones esencialmente humanas, y “por múltiples y variados que sean, encarnan los atributos propios de los seres humanos” (Florescano 1997, 53). Las propuestas de Carrasco y Florescano retoman entonces la propuesta de Émile Durkheim (2007 [1912], 48), quien consideraba la religión como algo “eminente social”.

En 1971, Nicholson publicó un artículo en el cual propuso también una clasificación pormenorizada de los distintos dioses del México antiguo. Este autor sugirió organizar el panteón de las poblaciones de dicho territorio en cuatro grupos constituidos por “complejos” (o temas y subtemas). El primer grupo fue denominado “Creatividad celestial-paternalismo divino” y se compone de los complejos de Ometecuhtli, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli. El segundo grupo, que puede ser considerado como el tema dominante, es el de lluvia-humedad-agricultura-fertilidad y estaría constituido por los complejos de Tlalloc (al cual pertenece la diosa Chalchiuhtlicue), Cinteotl-Xochipilli, Ometochtli, Teteo Innan y Xipe Totec. El tercer grupo se define como guerra-sacrificio-alimentación sanguinaria del sol y de la tierra, y se compone de los complejos de Tonatiuh y Huitzilopochtli. El último grupo abarca la figura de Quetzalcoatl y todas las facetas de este dios (Nicholson 1971, 415–30).³

Si bien todos estos sistemas de clasificación tienen que ser considerados, no resultan impenetrables o inalterables: las fronteras de las categorías definidas son permeables y porosas. Aunque, según Nicholson (1971, 416–18), Xochiquetzal, Chicomecoatl y Chalchiuhtlicue pertenecen a tres complejos distintos, los dominios de acción que encarnan no dejan de interactuar o de completarse, mientras que el caso de Quetzalcoatl se resiste a una categorización claramente establecida (Nicholson 1971, 428). A pesar del esfuerzo realizado para entender la compleja organización del panteón mexica, todas las propuestas mencionadas tienden a reflejar la supremacía de algunos dioses sobre otros, por lo que, como señaló Guilhem Olivier

³ Otros estudios de clasificación podrían ser mencionados. Por ejemplo, el trabajo de Bodo Spranz (1973) quien propuso un análisis pormenorizado de los atuendos de los dioses en los códices del grupo Borgia, lo que permitió establecer vínculos entre las divinidades que más atributos comparten.

(2010, 404), los autores no logran desprenderse del modelo occidental que establece una distinción entre deidades mayores y menores.⁴ Empero, en el caso del México prehispánico, no es posible establecer una organización de este tipo, ya que la complejidad del panteón desborda la mera dicotomía “entes mayores, entes menores”.⁵

Para superar este modelo occidental, Olivier (2010, 404) propone recurrir a las teorías formuladas por Marcel Detienne, quien recomienda llevar a cabo el estudio de los panteones a partir de las fuentes tradicionales y nativas (Detienne 2000, 84–85; 2020; Detienne et al. 2008, 103–10). En el marco del politeísmo mexica, Olivier (2008, 44; 2010, 404–05) sugiere utilizar los códices analizando su contenido para acercarnos tanto al funcionamiento de la cosmovisión de los antiguos mexicanos como a su organización social y política. Los entes divinos no pueden ser considerados desde una perspectiva unilateral, no se les puede aislar ni apartar de sus dominios de acción, del contexto (mítico, ritual, social) o de la situación espacio-temporal en los que se inscriben (Olivier 2008, 46), ya que forman parte de un esquema de conjunto en el cual cada engranaje es necesario y tiene su función. Son, entonces, las interferencias y las contaminaciones constantes que existen entre las deidades lo que conviene subrayar. Si no tomamos en cuenta los vínculos existentes entre los entes divinos, estaríamos negando una faceta, una parte de la naturaleza de cada ser sobrenatural, pues las deidades se complementan, se entrelazan tanto en sus acciones como en sus relaciones. Por lo tanto, el panteón del México antiguo podría considerarse como una organización en la cual se inscriben seres supremos concebidos como númenes conectados. Ese mismo sistema podría definirse como una red compuesta por elementos capaces de influir —o ser influidos— por otros elementos (u otros dioses). De este modo, tanto la figura del dios como el sistema en el cual se inscribe son policéntricos y polidireccionales, están en constante evolución y en constante interferencia.⁶

⁴ “Ahora bien, sin negar el valor didáctico de estas presentaciones, los especialistas han reunido y clasificado a los dioses mesoamericanos en grupos o complejos elaborados según categorías occidentales, sin interrogarse sobre la manera que tenían los indios de organizar su propio panteón” (Olivier 2010, 404).

⁵ Noemí Quezada (1975, 18) afirma que “tal división es más cómoda que exacta, ya que estos dioses interfieren sus esferas de acción; sus dominios son a veces idénticos según sus diferentes transformaciones”.

⁶ Esta estructura se parece a la del “rizoma”, teoría desarrollada por Deleuze y Guattari. Estos autores explican que la estructura del rizoma se compone de líneas y tiene varios principios: principios 1 y 2, de conexión y de heterogeneidad, según los cuales los puntos de

LA TEORÍA DE ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

En 1979, Alfredo López Austin (1979, 135) puso en evidencia la naturaleza dinámica de los dioses de Mesoamérica subrayando que ésta no era forzosamente concebida como una unidad absoluta, ya que un dios podía ser dotado de una naturaleza múltiple y de facetas diversas. Esta capacidad de agrupamiento se debe, en parte, a que las deidades no son entes estáticos, pues la individualidad divina no es permanente, sino que oscila entre los procesos de fusión y fisión.⁷ Los dioses encarnan el mundo en constante movimiento. Cada personificación divina ha sido concebida para ser el reflejo de un momento mítico o cósmico. Al ser el fruto de la fusión de varias deidades, el nuevo numen adquiere una personalidad nueva, polivalente, que se ve influenciada por la unión de dos (o más) dominios de acción (López Austin 2006 [1990], 181–202).

Empero, como subrayó Katarzyna Mikulska (2008, 89) en su estudio sobre la diosa Tlazolteotl, no hay que confundir los procesos de fusión y fisión con el desdoblamiento de una sola deidad. Al analizar las representaciones iconográficas de la diosa, Mikulska (2008, 94) pone de relieve las similitudes entre Teteoinnan y Tlazolteotl, ambas descritas de manera similar. Serían entonces las funciones atribuidas a las diosas lo que podría distinguirlas. Lo mismo ocurriría en el caso de deidades como Temazcalteci o Yoalticitl, las cuales serían advocaciones de Tlazolteotl encargadas de realizar funciones específicas (Mikulska 2008, 97). En fin, la gran cantidad de nombres divinos no significa forzosamente un proceso de fusión y fisión, sino que revela el dinamismo de los dioses y la capacidad que tenían para encarnar varias funciones o varios aspectos de la vida cotidiana. Se realiza entonces un movimiento centrífugo que va de lo general hacia lo específico. En el caso de Tlazolteotl, Mikulska (2008, 97) explica que la diosa Teteoinnan, Toci o Tlalli yollo recibe nuevos nombres al encarnar funciones específicas y se convierte en Tlazolteotl,

los rizomas se conectan entre ellos; de acuerdo con el principio 3, de multiplicidad, las multiplicidades cambian de naturaleza, conectándose con otras; el principio 4 refiere la ruptura asignificante; finalmente, según los principios 5 y 6, de cartografía y de calcomanía, el rizo-
ma se aparta de una estructura profunda (Deleuze y Guattari 1980, 9–37).

⁷ “Dioses individualizados de fuerte personalidad; pero no fueron de una individualidad permanente. No hay oposición. Simplemente los dioses se fundían y se dividían, y ya en la unión, ya en cada una de las partes resultantes de la división, adquirirían nuevas personalidades” (López Austin 2006 [1990], 190).

Temazcalteci o Yoalticitl, pero a pesar de esa “especialización” conserva sus características y su imagen.⁸

Otro estudio realizado a partir de los conceptos de López Austin es el análisis de la fisión desde una perspectiva cromática elaborado por Élodie Dupey García en 2010. A pesar de que la fragmentación cromática de los dioses en cuatro o cinco avatares siempre ha sido considerada como la materialización de las distintas direcciones del mundo, Dupey García (2010, 352–53) interroga la cisión cromática desde el prisma del dinamismo de los dioses mesoamericanos. Demuestra entonces que la fragmentación cromática no sólo concierne a los portadores del cielo como los Bacabs o los Tlallope, sino que abarca también a las deidades vinculadas a la génesis de manera general y a los dioses implicados en la conservación del orden cósmico y en los procesos de creación (Dupey García 2010, 356). Por ende, tanto el análisis de Mikulska como el de Dupey García demuestran que la fusión y la fisión resultan ser procesos dinámicos que pueden participar o influir en la construcción de los entes divinos, en su especialización o en su generalización.

LAS MANIFESTACIONES DEL PROCESO DE FUSIÓN Y FISIÓN

La manifestación nominal

Antes de entrar en materia con el análisis iconográfico propiamente dicho, conviene recordar las distintas formas bajo las cuales los fenómenos de fusión y fisión pueden identificarse. En este caso es posible distinguir principalmente dos manifestaciones, una nominal y otra iconográfica (López Austin 1983, 77). En cuanto a la manifestación onomástica, el nuevo dios creado a partir de la unión o de la cisión recibe una nueva apelación. Adentrarse en la compleja naturaleza divina empieza entonces por conocer e identificar al dios, lo cual pasa indudablemente por la capacidad de nombrarlo y representarlo (Olivier 2008, 46).

⁸ “Por lo anterior, considero que resulta bastante convincente que la deidad mexicana, cuyos nombres como concepto general eran *Teteoinnan* o “Madre de los Dioses”, *Toci* o “Nuestra Abuela” y *Tlalli yollo* o “Corazón de la Tierra”, al adquirir particulares funciones recibe nuevos apelativos: *Tlazolteotl*, *Temazcalteci* o *Yoalticitl*, pero no pierde los títulos ni las características anteriores (ni tampoco cambia su imagen gráfica)” (Mikulska 2008, 97).

Para ahondar más en estos postulados, tomamos el ejemplo de la diosa mexicana de las aguas terrestres, Chalchuihtlicue o “Su falda de jade”. Al poner en relación las distintas fuentes, observamos que esta deidad recibía varios nombres, como Ahuic,⁹ Ayauh, Xixiquipilihui o Acuecuyotl, por citar sólo algunos (Torquemada 1976, lib. VI: 80). Todos estos nombres se refieren al agua bajo distintas formas o realizando diversas acciones (Báez-Jorge 1988, 129). Como en el caso de Tlazolteotl (Mikulska 2008, 96–97), y partiendo del principio según el cual Chalchuihtlicue es la diosa del agua, podemos considerar que las otras apelaciones que se le otorgan corresponden a una manifestación distinta de la diosa, a una de sus personalidades o a la encarnación de una de sus funciones. Por ejemplo, Ayauh puede entenderse como el apocope de *ayauitl* que significa “niebla” o “bruma”, mientras que Xixiquipilihui¹⁰ y Acuecuyotl¹¹ evocan las olas y el movimiento ondulatorio del agua (Torquemada 1976, lib.VI: 80; Paso y Troncoso 1988, 263).

En 1886, el investigador alemán Hermann Usener propuso considerar los nombres divinos como elementos que reflejan las fases del proceso de concepción de un ente sobrenatural (Usener 1896; véase también Cassirer 1973). Varios mesoamericanistas han estudiado también la problemática de la pluralidad de los nombres de los dioses en el caso del México antiguo. En su monografía dedicada al Señor del espejo humeante, Olivier (2004, 31–89) interroga la nomenclatura divina asignada a Tezcatlipoca, la cual nos permite conocer algunos aspectos del dios.¹² En 1999, José Contel volvió sobre el tema de la nomenclatura de las divinidades mexicas enfocándose en las apelaciones del dios de la lluvia. Contel (1999, 24–25) también llegó a la conclusión de que los nombres y epítetos atribuidos al

⁹ Ahuic es una apelación atribuida a Chalchuihtlicue por Torquemada (1976, lib. VI: 80). Debido a la *a-* inicial, que puede interpretarse como la expresión de la negación (*amo*) o como el apocope de la palabra *atl* (agua), varias traducciones son posibles para Ahuic. Si interpretamos la *a-* como expresión de la negación, puede traducirse como “sin rumbo” o “de un lado y de otro” (Siméon 1977, 47). En el caso de un teónimo vinculado a la diosa del agua, la misma palabra puede traducirse como “hacia el agua” (Siméon 1977, 39) o como “fresco” (Siméon 1977, 47; Thouvenot 2014, 35).

¹⁰ Torquemada explica que se llama a la diosa del agua Xixiquipilihui porque “sus olas suben y bajan y hacen diversos movimientos” (Torquemada 1976, lib. VI: 80).

¹¹ Acuecuyotl podría corresponder a la duplicación del término *acueyotl*: “ola, marea, hablando del agua” (Siméon 1977, 15) o a la aglutinación de *atl* y *cuecuyotia*: “hacer olas, ondulaciones, hablando del agua” (Siméon 1977, 131).

¹² Sobre Tezcatlipoca, véase también el artículo de Dehouve (2017).

dios son reveladores de su naturaleza y de sus funciones. Ahora bien, si los nombres son polisémicos, los dioses son polimorfos, y pensamos que la multiplicidad de teónimos refleja el polimorfismo de los entes divinos, poniendo de manifiesto una faceta de la deidad y de su naturaleza. Nombres como Atlantonan, Chalchiuhtlicue, Iztac Chalchiuhtlicue, Matlalcueye,¹³ entre muchas otras apelaciones asociadas a la deidad que podríamos llamar genéricamente “diosa del agua” o “diosa de los líquidos”, no sólo son reveladores de la naturaleza plural y proteiforme de la diosa, sino que remiten también a un contexto enunciativo, ritual, mítico o geográfico diferente que tiene que ser considerado.

Algunos autores, como Miguel León-Portilla (2006 [1956], 164–71) y Alfredo López Austin (1985, 267–80), han propuesto indagar los nombres divinos comunes a varios dioses como una posible manifestación de la unión de distintas esencias divinas. Sin embargo, todavía son pocos los estudios sobre este tema, sin duda porque la gran cantidad de teónimos y epítetos atribuidos a los dioses nos introduce en un universo infinito. Por lo tanto, en el caso de la diosa del agua, la apelación Chalchiuhcihuatl podría considerarse como la manifestación de la fusión de Chalchiuhtlicue con otro numen. Cuando describe los rituales realizados por las matronas antes y después del parto, Sahagún (1950–82, lib. VI: 176) explica que las mujeres invocaban a Chalchiuhtlicue-Chalchiuhcihuatl-Chalchiuhtlatonac para que limpiara al recién nacido. Ahora bien, Diego Durán (1967, 2: 426) otorga esa misma apelación a la diosa Chicomecoatl y evoca la connotación positiva de dicho nombre, ya que éste se referiría a la prosperidad vegetal. Parece entonces que dos diosas intrínsecamente complementarias y vinculadas¹⁴ compartían una misma

¹³ Atlantonan significa “Nuestra madre [que está] en el agua” o “Nuestra madre del lugar del agua”: de *atl* (agua), *-tlan* (en), *to* (nuestro) y *nantli* (madre). Paso y Troncoso (1988, 136) propone la traducción “la que resplandece como el agua”: de *atl* (agua) y *tona* (resplandecer, brillar). Durán (1967, 2: 427) la menciona en su relato de la fiesta de Ochpaniztli como “diosa de los leprosos y gafes”; se la considera una advocación de la diosa del agua. La apelación Iztac Chalchiuhtlicue aparece en el mito del nacimiento de los *centzon mimixcoa* (“Leyenda de los Soles” 2011, 185). El epíteto se refiere sin duda a Chalchiuhtlicue como anciana, como en el caso de Iztac Mixcoatl (Benavente 1903, 9). Matlalcueye corresponde a la variante tlaxcalteca de la diosa del agua (Benavente 1969, 184–85). Durán (1967, 2: 539) traduce la apelación como “La del faldellín aceitinado”. Puede traducirse también como “falda azul”, de *matlalín* (verde oscuro o azul) y *cueitl* (falda).

¹⁴ Según la obra de Sahagún, Chicomecoatl, Chalchiuhtlicue y Huixtocihuatl formaban una triada divina encargada de sustentar al hombre (Sahagún 1950–82, lib. I: 22).

apelación. ¿Podría esto ser una pista que permita suponer la posible fusión entre ambas deidades manifestada, primero, a nivel onomástico?

La manifestación iconográfica

Además de la manifestación nominal, es a nivel iconográfico que se pueden estudiar los fenómenos de fusión y fisión de los dioses. En el proceso de fusión, un solo dios podía contar con atributos que pertenecían a varios entes divinos, mientras que la fragmentación de un mismo ente divino podía provocar la creación de varias deidades que tenían elementos del dios fragmentado que había repartido sus atributos. Debido a la abundancia de elementos que componen los atuendos de los dioses, López Austin (1985, 267) establece tres categorías de atributos: los necesarios, los accesorios y los circunstanciales. Empero, como lo explica el historiador mexicano, no hay que considerar estos atributos como exclusivos de un solo dios.¹⁵ Mikulska (2008, 81) también propuso una clasificación tripartita de los adornos divinos, los cuales dividió en tres tipos: “rasgos distintivos” (aquellos que permiten la identificación de una deidad), “rasgos discrecionales” y “rasgos estéticos” o “de soporte”. A pesar de que se puede elaborar una clasificación de los distintos elementos iconográficos que componen las representaciones divinas, todos parecen significantes en la medida en que constituyen un verdadero “lenguaje visual” (Olivier 2008, 46) o “código” (López Austin 2006 [1990], 164) que puede materializar el nombre de una deidad, así como sus funciones o su naturaleza (Dehouve 2020, 1–22). En el caso de Chalchihuitlicue, se representa su apelación principal con un *chalchihuitl* en sus enaguas (véase figura 1). Empero, al igual que la nomenclatura, los atavíos divinos no solo remiten a la función o a la naturaleza de la deidad, sino que la representan en un contexto mítico, ritual o en una situación espacio-temporal determinada (Olivier 2008, 49).

¹⁵ “Sus atavíos y emblemas forman parte de un código. Atavíos y emblemas se comparan entre los dioses porque los dioses ocupan las mismas posiciones o realizan acciones similares en algún punto particular de su existencia. Un dios no siempre porta los mismos emblemas y atavíos porque su composición, acciones y circunstancias cambian constantemente en este mundo” (López Austin 2006 [1990], 164–65).



Figura 1. Representación pictográfica del teónimo “Chalchiuhtlicue” con el glifo del *chalchihuitl* en el *cueitl* de la diosa.

Fuente: *Códice Borgia*, lám. 65 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos



Figura 2. Chalchiuhtlicue.

Fuente: *Códice Vaticano B*, lám. 53 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

LOS RASGOS DISTINTIVOS DE LA DIOSA DEL AGUA

En los códices

En el caso de Chalchiuhtlicue, los elementos que componen sus representaciones iconográficas en los manuscritos pictográficos son múltiples. En un artículo reciente, Danièle Dehouve (2020, 9) elaboró una lista de los atributos divinos de Chalchiuhtlicue con el fin de desarrollar un método de análisis de dichos elementos. Esta autora destaca cuatro grupos semánticos entre los cuales se reparten los atributos de la diosa del agua. El primer grupo se compone de los elementos que remiten al dominio acuático asociado a la deidad. Entre estos elementos encontramos los glifos del agua o de la lluvia, la raya facial y las gotas de hule (Dehouve 2020, 11–17). En efecto, el dominio de acción principal de la diosa se plasma mediante la presencia del flujo de agua (véase figura 2) (*Códice Borgia*, lám. 65; *Códice Borbónico*, lám. 5; *Tonalamatl Aubin*, lám. 5; *Códice Vaticano B*, lám. 53; *Códice Vaticano A*, f. 17v), así como a través de su pintura facial roja o amarilla adornada con una o dos bandas verticales en las mejillas (véanse figuras 3 y 4). Estas bandas verticales pueden ser negras (*Códice Borgia*, lám. 11, 14, 65) o, a veces, rojas (*Códice Borgia*, lám. 53) y están presentes tanto en los códices como en la estatuaria. Eduard Seler (1963, 1: 80) propuso interpretar ese elemento como gotas parecidas a las que se mencionan en la descripción de la diosa Tzapotlan Tenan, quien lleva dos rayas de hule por ser considerada la inventora del ungüento de aguarrás. Tanto Nicholson (1988, 252) como, más tarde, Dehouve (2020, 52) concuerdan con la idea propuesta por Seler. Para la investigadora francesa, las rayas negras del *xahualli* (pintura facial) de Chalchiuhtlicue son características de la diosa ya que delimitan el dominio de la deidad tanto por ser mujer como por ser diosa acuática (Dehouve 2020, 67).¹⁶

Además de la presencia de atributos vinculados al agua, Dehouve (2020, 18–19) puso de relieve la gran cantidad de atributos de *chalchihuitl* que componen el atuendo de la diosa. Efectivamente, en las representaciones pictográficas de Chalchiuhtlicue notamos la aparición recurrente de elementos de jade (collar o *cozcatl*, pendientes o *nacochtli*) (véase figura 5)

¹⁶ “la doble raya negra funciona como operadora de clasificación y dibuja los contornos del reino de la diosa del agua” (Dehouve 2018, 67).



Figura 3. Nariguera de turquesa y banda facial negra de Chalchiuhtlicue.
Fuente: *Códice Borbónico*, lám. 5 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

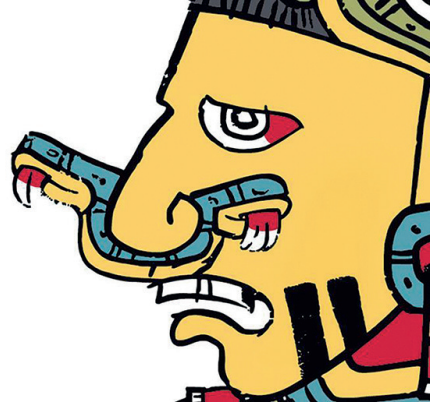


Figura 4. Nariguera en forma de serpiente bicéfala y bandas faciales negras.
Fuente: *Códice Borgia*, lám. 65 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

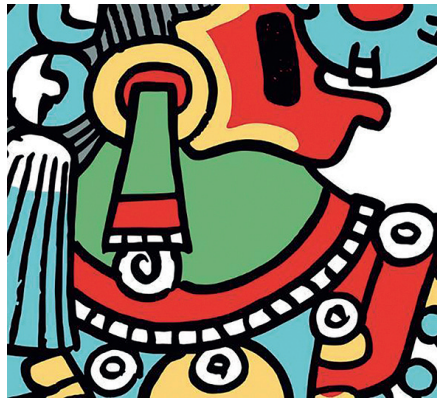


Figura 5. Collar de *chalchihuitl* y *nacohtli* de Chalchiuhtlicue.
Fuente: *Códice Borbónico*, lám. 5 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

que remiten a la apelación principal de la diosa, a su vínculo con el agua preciosa y a su función como generadora de bienes. Exhibe otros elementos como una nariguera de turquesa en forma de mariposa que alude a la naturaleza lunar, femenina y fría de la diosa, pero también remite a lo precioso y a lo divino, ya que se reservaba el uso de la turquesa fina o *teoxihuitl* a los hombres de poder o a los dioses (Thouvenot 2012,12) (véanse figuras

2 y 3). El *chalchihuitl* viene acompañado a veces de un metal, el oro, que constituye el tercer grupo semántico destacado por Dehouve (2020, 18–19).

Entre los atributos destacables también se pueden mencionar los reptiles, los cuales forman parte de los elementos pictográficos recurrentes en las representaciones de la diosa ya que puede llevar un ornamento nasal o un yelmo que toma la apariencia del reptil (Dehouve 2020, 19). En el *Códice Borgia*, varias láminas representan a la diosa con un ornamento nasal en forma de serpiente bicéfala (*Códice Borgia*, lám. 11, 20, 65) (véase figura 4), el cual no sólo recuerda que era la diosa patrona del signo *coatl* (Caso 1967, 21), sino que simboliza también la serpiente terrestre y acuática asociada con el agua —por sus movimientos ondulatorios—, con lo fértil y lo fecundante.¹⁷

Finalmente, las plumas de quetzal, otro importante atributo de la diosa, indican su vínculo con la prosperidad y con la fertilidad agrícola.¹⁸ Chalchihuitlicue lleva también un imponente *amacuexpalli*, un ornamento de papel plisado colocado en la nuca que es característico de los dioses acuáticos (*Códice Borbónico*, lám. 5; *Códice Vaticano A*, f. 17v) (véase figura 6).

En la estatuaria

En cuanto a las representaciones estatuarias de la diosa del agua, los rasgos distintivos son diferentes. Tanto Seler (1992, 3: 194–96; 1993, 4: 224–26) como, más tarde, López Luján y Fauvet-Berthelot (2005, 56–61) proporcionaron estudios pormenorizados de numerosas esculturas que representan

¹⁷ La serpiente bicéfala también podría remitir a la creación de la tierra por los dioses Quetzalcoatl y Tezcatlipoca convertidos en serpientes (Thévet 1905, 28–29). Esto, según José Contel, sería concomitante con la teogonía de Tlalloc y Chalchihuitlicue: “Antes de la creación, la tierra era monstruosa, repugnante e inhóspita y los dioses se preocuparon por dar a los hombres que iban a poblarla un entorno agradable: tenían que crear la naturaleza. Al violar el monstruo, infundieron la simiente divina, inventaron la vida [...]. Pero al desgarrar la tierra, los dos monstruos ofidios [...] también dieron a luz a Tlalloc y Chalchihuitlicue” (Contel 1999, 47; traducción de la autora).

¹⁸ En la “Leyenda de los Soles” (2011, 194–95), el soberano de Tollan, Huemac, enfrenta a los dioses en una partida de *tlachtli*. Pide como recompensa unas plumas de quetzal y unas cuentas de piedras verdes. Tras la victoria de Huemac, los dioses le obsequiaron cañas verdes y espigas de maíz, por lo que, metafóricamente, los *chalchihuitl* y las plumas de quetzal pueden asimilarse a la fertilidad, a la prosperidad agrícola y a la abundancia vegetal.



Figura 6. *Amacuexpalli* de Chalchiuhtlicue.

Fuente: *Códice Borbónico*, lám. 5 (detalle). Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

a la diosa Chalchiuhtlicue. Entre los elementos recurrentes notamos el atributo de su cabeza parecido a una diadema o banda frontal y compuesto por uno o varios rangos de cuentas que remiten probablemente a piedras verdes o pequeñas borlas. A este elemento se asocia otro atributo característico de la deidad: las dos grandes borlas colgantes que enmarcan su rostro y que se parecen a las que adornan el *quechquemitl* de la divinidad. Además, la diosa lleva un *amacuexpalli* y un collar de piedras verdes. Si comparamos las piezas del Musée du quai Branly estudiadas por Leonardo López Luján y Marie France Fauvet-Berthelot con otras representaciones de Chalchiuhtlicue, tal como la del Ethnologisches Museum de Berlín, la del British Museum y las numerosas piezas del Museo Nacional de Antropología de México (véanse figuras 7 a 9), observamos que los elementos coinciden. Notamos también la presencia de orejeras de *chalchihuitl*, como en la vasija del Templo Mayor que representa a la compañera de Tlalloc. A veces la diosa está representada con un *yacapapalotl* (Vasija Templo Mayor, Ofrenda Cámara II, Etapa IVb) o con bandas faciales como las que figuran en los códices. Aunque en la estatuaria la presencia de dichos elementos es menor.

Al considerar que la fusión se manifiesta a nivel iconográfico, es decir tanto en la estatuaria como en los manuscritos pictográficos, López Austin se dedicó al análisis de obras desde este enfoque. Estudió primero el monolito verde conservado en el Templo Mayor como una potencial representación de Mayahuel, diosa del maguey, y/o de Tlaltecuhltli, divinidad telúrica. Para identificar al numen representado, López Austin (1979, 141) se

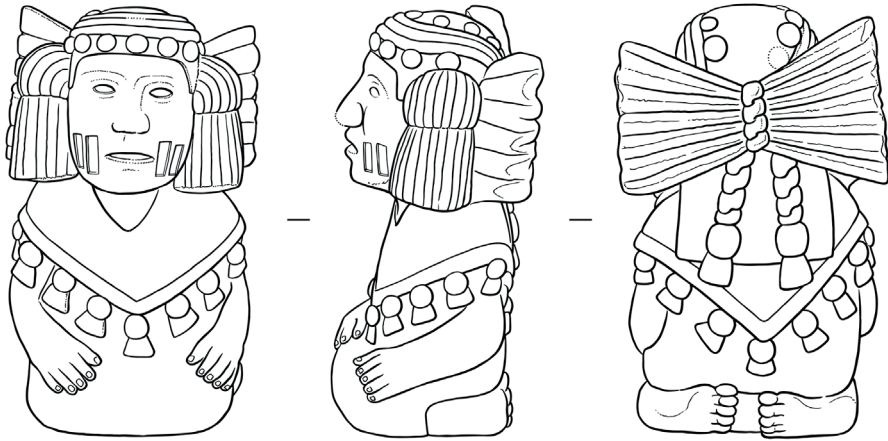


Figura 7. Estatua de la diosa Chalchiuhtlicue, Posclásico tardío, Ethnologisches Museum, Berlín
Fuente: Dibujos de Nicolas Latsanopoulos

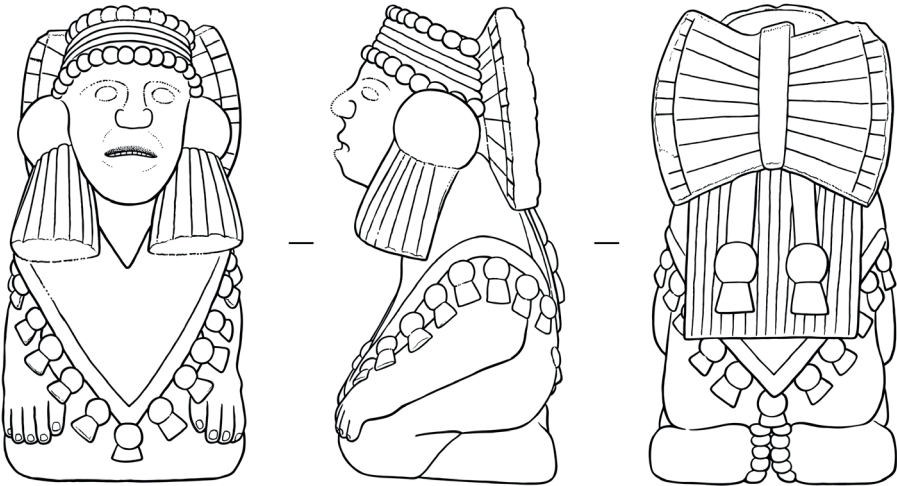


Figura 8. Estatua de la diosa Chalchiuhtlicue en andesita, Posclásico tardío, British Museum, Londres
Fuente: Dibujos de Nicolas Latsanopoulos

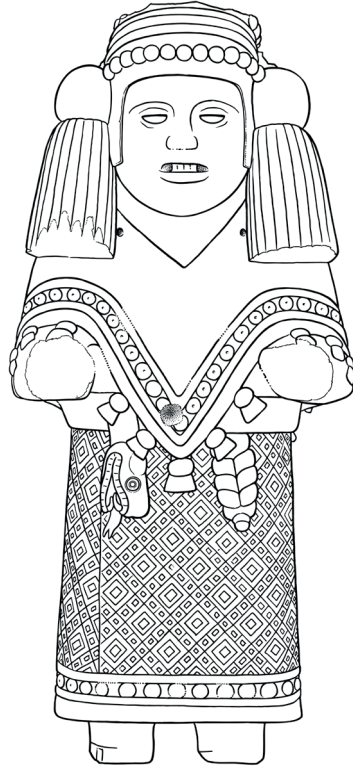


Figura 9. Estatua de la diosa Chalchiuhtlicue en diorita, Posclásico tardío, Museo Nacional de Antropología, México.

Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

refirió al mito que asimila a Mayahuel a una divinidad *dema*, un concepto que se ha aplicado a los contextos en los que, en tiempos primordiales, una divinidad moría para que de ella naciera(n) otra(s) cosa(s).¹⁹ En el caso de la diosa del maguey, el mito cuenta que Ehecatl-Quetzalcoatl quería encontrar un licor para alegrar a los hombres y, por ello, se fue a buscar a Mayahuel, quien estaba con su abuela, la diosa Cicimilt. Tras bajar del Cielo, Ehecatl-Quetzalcoatl y Mayahuel se transformaron en árboles, pero la abuela Cicimilt también llegó a la Tierra en busca de su nieta. Con la ayuda de

¹⁹ Véase la obra *Mito y culto entre pueblos primitivos* (1966) del etnólogo alemán Adolfo Jensen, quien teorizó el concepto de deidad *dema*. López Austin (1989 [1973], 158) y Graulich (1987, 60–61) retomaron el concepto de deidad *dema* para aplicarlo a las divinidades primordiales del México antiguo, que simbolizan la vida en perpetua renovación y la idea de que a partir de la muerte algo puede renacer.

otras diosas, las Cicimime, la abuela rompió y destruyó la rama del árbol formado a partir de Mayahuel. Cuando Cicimiltl y las Cicimime se fueron, Ehecatl-Quetzalcoatl recobró su apariencia de dios y recogió las ramas destruidas del árbol de Mayahuel para enterrarlas. De los restos de la diosa brotó el *metl* o maguey a partir del cual se creó el pulque, el licor embriagador buscado por el dios Ehecatl-Quetzalcoatl (Thévet 1905, 27–28).

El monolito verde sería entonces la representación de la diosa en un momento determinado, específicamente cuando, una vez enterrada bajo tierra, Mayahuel se confunde con la deidad telúrica Tlaltecuhltli. Por ende, podríamos considerar la unión de ambas divinidades como el reflejo de la germinación del agave en la tierra. De la misma forma en que Cinteotl, tras haberse refugiado bajo tierra después de su nacimiento, provocó el brote de varias plantas (Thévet 1905, 32), podemos considerar que el viaje inframundano de Mayahuel es una metáfora de la siembra y del crecimiento del maguey. Con el análisis de la figura central de la Piedra del Sol en 1983, López Austin retomó el tema identificando a la deidad como una representación de Tlaltecuhltli (López Austin 1983, 85), propuesta ya formulada en 1974 por Heyden y Navarrete (1974, 355–76).

Paralelamente, en 1982, Nicholson también presentó un análisis de varias piezas que identificó como representaciones de una divinidad de la fertilidad. Para ello, Nicholson (1982a, 157; véanse también 1982b; 1968) retomó el concepto de fusión bajo los términos de “*supernaturalistic unification*”. El autor estudió varias estatuas que reúnen atributos propios de la diosa de las subsistencias, Chicomecoatl, y otros pertenecientes a la diosa del agua. El reagrupamiento de estos elementos en una sola figura contribuyó a la creación de una entidad híbrida, la cual materializaría la renovación y la abundancia vegetal (Nicholson 1982a, 145). La fusión iconográfica también fue estudiada por Seler bajo los términos de “*mixed forms*”. El investigador alemán se enfocó en el caso de la combinación de atributos de Quetzalcoatl con elementos anexos, enfatizando la capacidad de fusión del dios con otros númenes, por ejemplo, Xipe Totec o Tonatiuh (Seler 1993, 236–39). Más tarde, López Luján y Fauvet-Berthelot regresaron sobre el tema mediante un análisis de varias estatuas del Musée du quai Branly, entre las cuales algunas presentan atributos que pertenecen a Chicomecoatl y a Chalchiuhtlicue. López Luján y Fauvet-Berthelot (2005, 62–66) concuerdan con las teorías de Nicholson y consideran que las estatuas, al reunir atributos pertenecientes a dos deidades distintas, pueden reflejar el proceso de fusión de Chalchiuhtlicue y Chicomecoatl,

materializado entonces por la reunión, en una sola representación, de atributos propios de ambas diosas.

Aunque la estatuaría ha dado pie a varios trabajos en torno a la fusión de los dioses, los códices no tienen que ser relegados, pues el proceso de fusión también puede manifestarse en las representaciones pictográficas. Varios autores han formulado la posibilidad de considerar ciertas representaciones de los dioses en los códices como reveladoras del proceso de fusión (Seler 1963, 1: 263–65; López Austin 2006 [1990], 195; Olivier 2008, 48). Entre ellos, Graulich (2001, 365) se refiere al caso de las diosas Atlacoaya y Ayopechtli, que, según él, compartirían rasgos con Chalchiuhtlicue y Chicomecoatl. Empero, la escasez de este tipo de análisis puede explicarse sin duda por el ejercicio arriesgado que implica la descodificación de los manuscritos pictográficos. Aunque los investigadores indagan el significado de los códices, las representaciones divinas resultan particularmente complejas al exhibir rasgos comunes que dificultan la identificación de la divinidad.

ANÁLISIS ICONOGRÁFICO

La Piedra del Maíz, Castillo de Teayo

El estudio de la fusión a nivel iconográfico nos ha llevado a interesarnos en un monolito que, en nuestra opinión, podría corresponder a la materialización del proceso de fusión de varias deidades en una sola figura. Nos referimos al monumento 41 de Castillo de Teayo, también conocido como la Piedra del Maíz (véase figura 10). Castillo de Teayo se ubica en la región de la Huasteca, en el norte de Veracruz. Se considera que en el Posclásico tardío este lugar era un enclave mexica en territorios totonacos y huastecos. Algunos basamentos parecen indicar que el lugar fue edificado desde el Preclásico temprano, sin embargo, conoció su periodo de máximo esplendor a lo largo del Posclásico tardío. Los numerosos hallazgos señalan una notable pluralidad cultural e indican la influencia de varios pueblos como los mayas, los toltecas, los huastecos y los mexicas. Se encontró una gran cantidad de piezas arqueológicas y de esculturas, entre las cuales aparecieron representaciones de Tlalloc, Xipe Totec, Chalchiuhtlicue y otras divinidades mesoamericanas. En la década de 1980, Felipe Solís realizó una recopilación del conjunto de las esculturas en el catálogo *Esculturas del Castillo de Teayo, Veracruz, México* (Solís 1981).

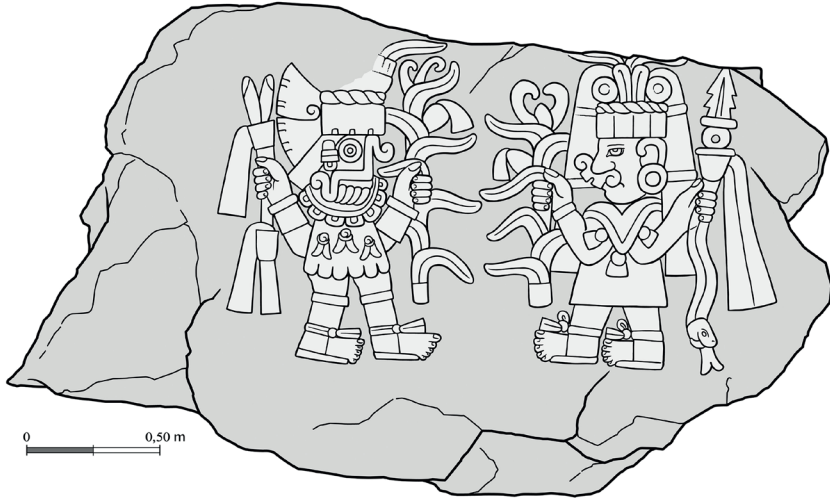


Figura 10. Piedra del Maíz o Monumento 41 de Castillo de Teayo, Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz.
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

Entre las piezas más espectaculares se encuentra la ya mencionada Piedra del Maíz, trasladada en 1967 al Museo de Antropología de Xalapa. La pieza fue hallada en una barranca cerca del pueblo y de la carretera que lleva a Ixhuatlan (Seler 1960, 438; Solís 1981, 76). En este monolito de 2.5 m de ancho por 1.1 m de alto distinguimos dos personajes: a la izquierda identificamos claramente a Tlaloc, dios, entre otras cosas, de la lluvia y de las aguas celestiales. Lleva sus atributos distintivos: las anteojeras y los colmillos prominentes. Notamos que la representación iconográfica del dios es muy similar a las que aparecen en varios códices coloniales (*Códice Magliabechiano*, f. 34r; *Códice Vaticano A*, f. 50r), dado que está representado de pie y lleva una caña de maíz en la mano. Pero, si la representación de Tlaloc es muy clara, el personaje que se yergue frente a él no ha sido identificado de manera contundente y, hasta la fecha, los especialistas no han logrado ponerse de acuerdo en cuanto al numen representado. En su catálogo de las piezas de Castillo de Teayo, Solís enumera las distintas propuestas que se han formulado a lo largo del tiempo:

Seler considera que en esta escena se representa al dios Tlaloc y a la diosa Xochiquetzal; García Payón dice que son Tlaloc y Chalchiuhtlicue, opinión que también sostiene Westheim. Para otros autores, la figura femenina es la imagen de alguna

diosa del maíz; Melgarejo piensa que es la diosa Centeotl; para Marquina es Xilonen, y para Nicholson es Centeocihuatl (Solís 1981, 76–79).

La primera hipótesis, efectivamente, es la de Seler (1960, 437), quien identifica a la diosa como Xochiquetzal. En los mitos se asocia tradicionalmente a la diosa con el amor carnal y el pecado,²⁰ pero también con la femineidad y con las flores.²¹ Según Nicholson (1971, 421), Xochiquetzal correspondería a la versión joven de la madre tierra, la que es fértil y la que da fruto. En la descripción que Seler hace de la representación de la diosa, explica que el numen figurado lleva una flor en su tocado y un penacho de plumas, lo que, según su opinión, remite al nombre de la diosa Xochiquetzal. Menciona también su *yacapapalotl* y su ropa (Seler 1960, 437). Si nos referimos a los rasgos distintivos de la diosa, vemos que, tanto en los códices como en la estatuaria, se la representa casi siempre con un doble penacho de plumas que puede ser sustituido por dos mechones de cabello (*Códice Borgia*, lám. 9, 16, 20, 58, 59, 62; *Códice Vaticano A*, f. 7r; *Códice Telleriano-Remensis*, f. 22v) o por una corona de flores.

Empero, al comparar el tocado de la divinidad de la Piedra del Maíz con otras representaciones ubicadas también en Castillo de Teayo, notamos que el tocado de la diosa se parece mucho al que lleva la deidad del Monumento 1 (Solís 1981, 17), identificada por Seler (1960, 429) como una representación de Chalchiuhtlicue.²² En efecto, tanto los círculos que componen el tocado de la diosa en el Monumento 1 como las dos borlas colgantes forman parte de la banda frontal característica de la diosa del agua. En el caso del tocado llevado por la diosa de la Piedra del Maíz, los dos círculos parecen demasiado grandes para formar parte de la banda frontal de Chalchiuhtlicue, así que cabría preguntarse si estos elementos corresponden a una variante iconográfica regional de la representación de mazorcas de maíz, o si se trata más bien de elementos estructurales que componen el tocado de la deidad.

Dicho lo anterior, la interpretación de Seler no se tiene que descartar del todo. En ciertos casos, varios atributos propios de Xochiquetzal se combinan con otros pertenecientes a deidades distintas. En otro caso que también será objeto de estudio, una estatua conservada en el Museo Nacional

²⁰ Véanse, por ejemplo, el relato mítico del nacimiento de Cinteotl (Thévet 1905, 32) y el mito de Yappan (Ruiz de Alarcón 1892, 221).

²¹ Según el *Códice Magliabechiano* (f. 61v), Xochiquetzal sería la primera mujer en menstruar.

²² Agradecemos a Nicolas Lastanopoulos por señalar nos esta información.

de Antropología, la deidad representada lleva una corona de flores que podría evocar el teónimo de la joven diosa, pero viene acompañada de una referencia a la deidad de la subsistencia, Chicomecoatl. Otro ejemplo, conservado en el Musée du quai Branly, es una escultura identificada como una representación de Xochiquetzal. La diosa lleva una corona de flores y un *quechquemítl* adornado de borlas (véase figura 11). Empero, hemos visto que la blusa adornada de borlas es característica de Chalchiuhtlicue, lo que nos lleva a interrogarnos sobre la identidad de la diosa representada en la estatua conservada en el museo francés. En el caso del monolito de Castillo de Teayo, consideramos entonces que la deidad no lleva el tradicional doble penacho de plumas u otro elemento que hubiera podido distinguir explícitamente a Xochiquetzal de cualquier otra diosa. En cuanto al ornamento de nariz, como lo veremos, es insuficiente para afirmar que se trata de Xochiquetzal, pues es un elemento que también pueden llevar diosas como Chalchiuhtlicue (*Códice Borbónico*, lám. 5) o Mayahuel (*Códice Borgia*, lám. 12).

Según otra hipótesis, la diosa representada en la Piedra del Maíz sería Chalchiuhtlicue,²³ lectura con la cual concuerdo parcialmente. Ya hemos enumerado varios de los rasgos distintivos de la diosa del agua, entre los cuales ha sido señalada la importancia del *quechquemítl* adornado de borlas. Como lo podemos ver en la Piedra del Maíz, la misma ropa está representada con elementos colgantes similares. También notamos la presencia de orejeras o *nacochtli* en forma de *chalchihuitl*. Obviamente este tipo de elemento no es exclusivo de la diosa del agua, sino que forma parte de sus rasgos discrecionales, puesto que otros dioses asociados a la fertilidad-fecundidad llevan elementos parecidos. Tampoco podemos ignorar que la diosa esté frente a Tlalloc, la contraparte masculina de Chalchiuhtlicue, ya que ambos coactúan en el proceso de irrigación y de crecimiento vegetal. Además, notamos que la diosa lleva en su mano derecha un *chicahualiztli* o sonaja en forma de serpiente que recuerda el cetro serpentino asociado a Tlalloc (*Códice Vaticano B*, lám. 43–47; *Códice Borbónico*, lám. 7). Éste remite a su aspecto de divinidad ígnea asociada al rayo, pero también a su naturaleza de divinidad fecundadora (Contel 1999, 66). Cabe señalar que se asociaba la sonaja a la

²³ Aunque no lo menciona Solís, José Luis Melgarejo es quien, en el tercer volumen de su *Antigua historia de México*, interpreta la Piedra del Maíz como una representación de Tlalloc junto a Chalchiuhtlicue (Melgarejo 1976, 95).

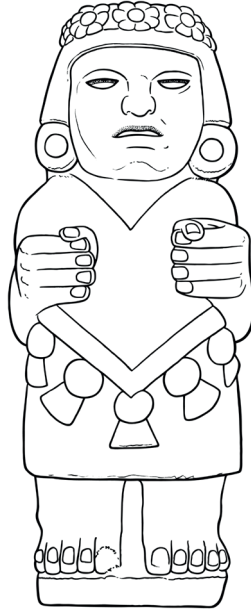


Figura 11. “Xochiquetzal”. Deidad femenina con una diadema de flores y un *quechquemiltl* adornado de borlas. Posclásico tardío, Musée du quai Branly, París.
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

fertilidad y a la prosperidad agrícola, dado que se utilizaba para atraer las lluvias con el objetivo de favorecer las cosechas (Couvreur 2011, 242).

Si bien se trata de un elemento frecuentemente asociado al dios de la lluvia, existen representaciones de la diosa del agua con un bastón similar. Éste es el caso del folio 13r del *Códice Tudela*. En un artículo de 2011, Aurélie Couvreur evidencia el vínculo entre el actual palo de lluvia y el *chichahualiztli* del México antiguo. Varias deidades llevan el instrumento musical como emblema divino, especialmente Xipe Totec, pero también Quetzalcoatl, Tonacatecuhtli, Mictlantecuhtli y varias deidades de la tierra, del agua y del maíz (Couvreur 2011, 237–38). Como menciona Couvreur, existen dos términos en náhuatl para designar este instrumento: el primero, *chichahualiztli*, se refiere al emblema llevado por Xipe Totec; el segundo, *ayauhchichahualiztli*, está asociado con los dioses de Tlallocan. Por ello, en este caso cabe designar la sonaja de Tlalloc o de Chalchiuhtlicue como *ayauhchichahualiztli*. Por medio de una acción mimética, la sonaja de bruma no sólo favorecía las lluvias con el fin de fertilizar los campos de cultivo, sino que se utilizaba para controlar los fenómenos climáticos como la lluvia o el granizo (Couvreur 2011, 242).

La sonaja era entonces un instrumento asociado a la fecundidad del suelo y al crecimiento de las plantas. Más que un simple instrumento musical, el *chichahualiztli* se convirtió en un emblema divino por las propiedades que se le atribuían, era “la encarnación de la potencial fertilidad, en todas sus dimensiones y en toda su complejidad” (Couvreur 2011, 250).

La última hipótesis respecto a la diosa representada en la Piedra del Maíz propone que se trata de la representación de una de las advocaciones del maíz (Marquina 1964, 459; Graulich 2003, 98). Los antiguos mexicanos invocaban a la diosa del maíz bajo diferentes nombres. Entre los más recurrentes, “*Centeotl*” correspondería a una apelación genérica utilizada para referirse tanto a *Cinteotl* como a su contraparte femenina, *Chicomecoatl* (Nicholson 1971, 417). Varias eran las advocaciones del maíz, y entre ellas la apelación de “*Chicomecoatl*” correspondía al nombre calendárico de la diosa de las cosechas y de las subsistencias. *Chicomecoatl* encarnaba también una etapa precisa del ciclo vegetal, pues encarnaba el maíz maduro y cocido por los rayos del sol, lo cual se materializa en la recurrencia del color rojo en las representaciones de la diosa (Dupey García 2014-2015, 80; 2016, 258–59). Otra deidad asociada a la planta era *Xilonen*, la diosa que encarnaba el elote tierno (Nicholson 1971, 417). Al igual que *Chalchiuhtlicue* y su naturaleza polifacética reflejan el agua bajo sus diversas formas, cada entidad divina enumerada podría ser la encarnación de una etapa distinta del ciclo del maíz.

Los atributos que tienden a confirmar la hipótesis según la cual la diosa de la Piedra del Maíz correspondería a *Xilonen-Chicomecoatl* son la caña que lleva en su mano derecha, y que hace eco a la de *Tlalloc*, y los círculos en el *amacalli* de la diosa, que podrían ser interpretados como elementos que simbolizan mazorcas de maíz. Recordemos que *Chicomecoatl* se caracteriza por su imponente *amacalli* tal como se lo representa en incensarios conservados en el Museo Nacional de Antropología y en manuscritos pictográficos como en la lámina 7 del *Tonalamatl Aubin*. Otro elemento característico de la diosa es el *cemmailt* (*Tonalamatl Aubin*, lám. 7; *Códice Borbónico*, lám. 30; *Códice Vaticano A*, f. 44r). *Chicomecoatl* lleva en sus manos este atributo, lo cual es significativo, pues la palabra náhuatl *cemmailt* significa literalmente “mano de maíz”, de *maitl* (mano) y *centli* (maíz) (Nicholson 1982a, 145). *Chicomecoatl* es entonces la que de su cuerpo y de sus manos hace brotar las espigas de maíz.²⁴ Según Karl Taube (2000, 317), tanto *Chicomecoatl* como

²⁴ Las mazorcas de maíz también pueden ser un componente del tocado de la diosa.

la doble mazorca de maíz encarnarían el espíritu de la planta.²⁵ En este sentido, al igual que los otros atributos divinos, los elementos animales o vegetales de los adornos divinos son el reflejo de un proceso metonímico que tiende a otorgar las propiedades del elemento al dios con el cual se asocia (véanse Selser 1963; Florescano 1997),²⁶ así el *cemmailt* y Chicomecoatl son el reflejo del maíz y de sus propiedades.

Al poner en perspectiva los atributos que constituyen el patrón de construcción de la diosa representada en el monumento 41 de Castillo de Teayo, dos categorías de elementos se distinguen claramente. La primera está asociada con los númenes acuáticos, específicamente con Chalchiuhtlicue, mientras que la segunda categoría hace referencia a advocaciones del maíz, particularmente a Chicomecoatl o a Xilonen. El ejemplo de la Piedra del Maíz no es un caso aislado, ya que, como veremos, son varios los ejemplos iconográficos que representan el reagrupamiento de atributos pertenecientes a ambas diosas.

Evoquemos a este respecto una representación iconográfica muy poco mencionada en las fuentes, la de la diosa Atlacoaya (*Códice Magliabechiano*, lám. 75r) (véase figura 12). Su nombre significaría “agua oscura” o “agua triste” (*Códice Magliabechiano*, lám. 74v), refiriéndose a la sequía o al agua perjudicial. Según Graulich, “Atlacoaya” podría significar “donde se saca agua” (Graulich 2001, 365). Notamos que la diosa lleva ropas de color azul, lo que remite a su naturaleza de diosa acuática. Además, tiene un collar de *chalchihuitl* y un *oztopilli* que aluden a su acción fertilizadora. Al igual que en la Piedra del Maíz, lleva un penacho de plumas de quetzal y una sonaja en forma de serpiente. La diosa no lleva mazorcas de maíz, pero tiene un imponente *amacalli* que recuerda el atributo de Chicomecoatl. Aun-

²⁵ *Both Chicomecoatl and the double maize ear fetishes emodied the spirit of the maize, the fertile seed passed down through generations of planting* (Taube 2000, 317).

²⁶ “la asociación de la figura humana del dios con los rasgos distintivos de una especie vegetal o animal, es un procedimiento metonímico, una manera de significar que el dios posee las virtudes reproductivas, fertilizadoras o alimentarias de la planta; o la fuerza, la agresividad y el valor de un animal específico, como el jaguar. Unas veces el entrelazamiento de la figura humana con los rasgos vegetales o animales se da por metonimia, designando una cosa con el nombre de otra. En otros casos esto ocurre mediante el uso de metáforas, otorgándole a una deidad, por medio de la comparación o la alegoría, los atributos de otro ser o cosa. De este modo, el cuerpo único del dios, que es siempre el cuerpo humano, se transforma en las ‘mil formas’ o en los ‘cuatrocientos cuerpos del dios’, las cuales no son otra cosa más que proyecciones del cuerpo humano en el mundo natural o animal” (Florescano 1997, 57–58).



Figura 12. Atlacoaya.

Fuente: *Códice Magliabechiano*, f. 75r. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

que la representación de Atlacoaya no es del todo parecida a la de la Piedra del Maíz, ciertos elementos concuerdan. Por ello, no carece de sustento que Graulich considere que esa diosa reunía elementos pertenecientes a Chalchiuhtlicue y a Chicomecoatl. ¿Sería la diosa de la Piedra del Maíz la Chalchiuhcihuatl a la cual Sahagún alude para referirse a Chalchiuhtlicue mientras que Durán la menciona como equivalente de Chicomecoatl? ¿Podría tratarse de una representación de Atlacoaya, que además fuera el resultado de la fusión de las diosas del agua y del maíz?

El Monumento 1 de Tuxpan o la joven Xilonen

La fusión de elementos vinculados a las deidades del agua y del maíz es visible en otra obra que proviene de Tuxpan (véase figura 13), también enlistada en el catálogo de Solís (1981, 104). Nuevamente, distinguimos atributos propios de la diosa Chalchiuhtlicue y otros que pertenecen al complejo de las deidades del maíz. La diosa está en cuclillas, lleva la banda frontal tradicional de Chalchiuhtlicue y las dos borlas que cuelgan y que enmarcan el rostro de la diosa. Entre los elementos vinculados a la



Figura 13. Monumento 1, Tuxpan. Deidad femenina con tocado de mazorcas de maíz y dos borlas que enmarcan el rostro. La diosa lleva un *amacuexpalli* y un collar de *chalchihuitl*. Piedra arenisca, Museo Nacional de Antropología, México.
Fuente: Dibujo de Erwan Vigreux

deidad del agua también podemos mencionar el imponente *amacuexpalli* y el collar de *chalchihuitl*. Aunque todos los atributos mencionados parecen remitir a Chalchiuhtlicue, un solo atributo característico de otra deidad puede llevarnos a interpretar una representación iconográfica como el fruto de la fusión de varias esencias divinas. Tal es el caso de este alto-relieve, pues en el tocado de la divinidad notamos la presencia de mazorcas de maíz, lo cual significa sin duda que la estatua puede ser catalogada como una representación de Xilonen, la joven diosa del maíz. Unas plumas de quetzal completan el tocado y se combinan con las mazorcas, simbolizando, de nuevo, la abundancia vegetal.

La escultura de Siete-Serpiente

Si bien la Piedra del Maíz y el Monumento de Tuxpan reflejan el reagrupamiento de dos entes divinos, la fusión no se limitaba siempre a la unión de



Figura 14. “Diosa del maíz”. Deidad femenina en cuclillas, con un tocado compuesto de mazorcas de maíz y de flores y con dos borlas que enmarcan el rostro. En la parte posterior exhibe el nombre calendárico Siete-Serpiente. Posclásico tardío, Museo Nacional de Antropología, México.
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

un numen con otro. Tal es el caso de otra escultura que se conserva en el Museo Nacional de Antropología (véase figura 14) y que parece reunir atributos de, al menos, tres númenes. La pieza, de procedencia desconocida, es nombrada de manera genérica como “diosa del maíz”. La deidad representada lleva un rico tocado compuesto por una banda horizontal de flores, encima de la cual se colocaron mazorcas de maíz en posición vertical. Lleva orejeras de *chalchihuitl* así como un *quechquemilt* sin adornos. Empero, distinguimos las dos prominentes borlas que enmarcan el rostro de la mujer divina. Lleva un collar compuesto por un ornamento central en forma de fleco trapezoidal, frecuentemente asociado a las deidades del maíz, específicamente a Chicomecoatl (*Códice Vaticano A*, f. 44r) y a Xochiquetzal (*Códice Telleriano-Remensis*, f. 22v; *Códice Vaticano A*, f. 7r, 35v). En la parte posterior está inscrito el nombre calendárico Siete Serpiente que corresponde al de la diosa de los mantenimientos, Chicomecoatl.

De manera evidente, notamos la combinación de atributos que pertenecen a las diosas evocadas en los casos anteriores, además de otros elementos que remiten a Xochiquetzal. Por ello, recuperamos la propuesta formulada por Selser (1960, 437) en el caso de la Piedra del Maíz, la cual evocaba la combinación de elementos pertenecientes a la diosa del agua y a Xochiquetzal. Mientras que la corona de flores es un elemento recurrente de las representaciones de esta deidad, las dos borlas que enmarcan el rostro de la diosa son características de Chalchiuhtlicue. En cuanto a las mazorcas y al nombre calendárico, estos elementos remiten a Chicomecoatl y, sobre todo, al espíritu del cereal, pues, según Ruiz de Alarcón, la denominación Siete Serpiente aludía al dominio de acción principal de la diosa, porque las mazorcas de maíz crecían en grupos de siete que parecían ser serpientes (Ruiz de Alarcón 1892, 176–77). Félix Báez-Jorge (1988, 114) añade que “‘Siete Serpiente’ es la denominación esotérica del maíz”.

EL SIGNIFICADO DE LA FUSIÓN: COMPLEMENTARIEDAD, ORIGEN Y MITOS

La agricultura y la complementariedad del complejo agua-tierra-semilla

La abundancia de representaciones que reúnen atributos de Chalchiuhtlicue con elementos que pertenecen principalmente a Xilonen-Chicomecoatl y a Xochiquetzal no sólo da muestra de la importancia de estas diosas y de la complementariedad de sus acciones, también revela el origen común de estos númenes. En los dos primeros casos estudiados, Chalchiuhtlicue se fusiona con Xilonen-Chicomecoatl para crear un ente híbrido que, según Nicholson (1982a, 145), refleja la fertilidad agrícola. Aunque concordamos con esta propuesta, es necesario profundizar en ella, pues el reagrupamiento de los atributos de ambas diosas podría no sólo referir a la fertilidad agrícola, sino también materializar el fenómeno de irrigación y la complementariedad del maíz y del agua dentro de la agricultura, específicamente dentro del ciclo vegetal, pues el maíz necesita un alto porcentaje de agua para madurar. La codependencia del complejo agua-maíz también se percibe en las descripciones de las diosas, ya que en los *Primeros Memoriales* Xilonen, Chicomecoatl y Chalchiuhtlicue llevan una camisa y una falda decoradas con el motivo de una flor acuática (*axochiahuipilli* y *axochiacueitl*) (Sahagún 1997, f. 262r, 263v), lo que remite al papel del agua dentro del

ciclo del maíz y a la complementariedad de estas diosas en el sustento de los hombres (Sahagún 1950–82, lib. I: 22).

En lo que concierne a la estatua del Museo Nacional de Antropología, la combinación de diversos atributos pertenecientes a Chalchiuhtlicue, Xochiquetzal y Xilonen-Chicomecoatl plasma sin duda la co-dependencia del complejo agua-tierra-maíz dentro del proceso cíclico. Al ser una diosa asociada a la tierra joven y fértil, a la vegetación abundante y a las flores, Xochiquetzal pertenece a Tlallocan, lo cual pudo plasmarse mediante el reparto de atributos propios de Chalchiuhtlicue y de Xochiquetzal en una sola figura. Recordemos también que ambas diosas tienen una naturaleza divina comparable. Ciertos cronistas aseguran que Xochiquetzal, al igual que Tlalloc y Chalchiuhtlicue, era considerada una diosa de las aguas (Benavente 1903, 79),²⁷ lo que ilustra la naturaleza cercana de estas deidades. Al combinarse con atributos pertenecientes a Chicomecoatl, los elementos vinculados a Xochiquetzal también pueden interpretarse como el reflejo de la encarnación de la diosa como la tierra joven que se va a fecundar para provocar la germinación de las semillas gracias a la acción del agua. Conviene comparar la estatua del Museo Nacional de Antropología con otra muy similar que se conserva en el Art Institute de Chicago, pues ésta reúne los mismos elementos a los cuales se agregan las rayas faciales características de Chalchiuhtlicue. En ambos casos, las flores podrían acompañar los otros elementos para simbolizar la renovación vegetal, la tierra joven y fértil donde se desarrolla el proceso de crecimiento del maíz.

El origen común de las diosas

Obviamente, la complementariedad o codependencia de dichas diosas dentro del proceso agrícola no es lo único que puede explicar la capacidad de fusión de dichas deidades. Según Báez-Jorge (1988, 128), en la cosmovisión mexicana esas diosas tendrían un origen común, pues habrían sido creadas tras la fragmentación de la Madre Tierra.²⁸ Este autor no sólo

²⁷ “Y estos inocentes se sacrificaban a los dioses del agua, que eran Tlaluc y Matlalcueye (Matlalcueye) y Xuchiŋiŋal (Xuchiŋetŋal) [...]” (Benavente 1903, 79).

²⁸ “La esencia de la Diosa Tierra se desagregaba en diversas advocaciones, que dramatizaban su presencia en múltiples esferas luminosas. Era *Chicomecóatl* cuando se requería o se celebraba su fertilidad proveedora del maíz, de los mantenimientos; si se trataba de propiciar la fecundidad humana o de ubicar la sexualidad en un punto sagrado válido para los

integra a las tres diosas dentro del complejo Madre Tierra, también opina que deidades como Tlazolteotl, Cihuacoatl, Coatlicue, Chantico o Mayahuel componían a la Diosa Tierra antes de su desagregación. Cada deidad proveniente de la fisión pudo ser asociada a uno de los dominios atribuidos a la Madre Tierra, los cuales eran: el control de las aguas terrestres, la maternidad y la muerte, los mantenimientos y el origen de los dioses celestes (Báez-Jorge 1988, 128, 132). La iconografía parece corroborar las hipótesis del etnohistoriador mexicano, pues sabemos que todas esas diosas comparten atributos como elementos de *chalchihuitl* o plumas de quetzal debido a que cada una está vinculada con los conceptos de fertilidad-fecundidad, con lo telúrico y lo vegetal. Recordemos que la piedra verde es el símbolo de la vida, del sopro vital, de la regeneración, de la fecundación, de la fertilidad y de la prosperidad (Thouvenot 1982, 229; López Luján 1997, 94). Tanto los cuatro dominios de acción como la complementariedad de las diosas provenientes de la desagregación de la Madre Tierra se materializan también a nivel mítico-ritual. En la celebración de Toxcatl se ofrecían cuatro vírgenes al *ixiptla* de Tezcatlipoca. Éstas encarnaban a Xilonen, Atlantonan, Xochiquetzal y Huixtocihuatl (Sahagún 1950–82, lib. II: 70), y representaban, respectivamente, las subsistencias, el agua y la tierra joven y fértil, es decir la que da vida. Huixtocihuatl podría estar vinculada con el cuarto dominio porque residía en el *ilhuicatl huixtotlan*, que puede ser considerado como una frontera entre los espacios terrestre y celeste (Olivier 2004, 396). Las obras estudiadas podrían entonces ser el reflejo de lo que Báez-Jorge (1988, 127) califica como “representación de la unidad de la diversidad”.

Representar la complementariedad de los dioses en el anecúmeno

Más allá de los fenómenos sociales —como la agricultura— o naturales —como el ciclo vegetal—, el contexto mítico y ritual también puede explicar la fusión iconográfica de Chalchiuhtlicue con Xochiquetzal y las diosas del maíz, dado que aparecen como diosas complementarias en los relatos míticos y en las celebraciones rituales. En el mito de creación del cereal, la complementariedad agua-tierra-maíz es patente. Según varias de sus

hombres como para las plantas, se llamaba *Xochiquetzal* [...]. *Chalchiuhtlicue* representaría la Tierra depositaria del líquido vital. Como corresponde a una concepción fragmentada de la naturaleza, la Diosa Tierra, en su carácter de deidad acuática, se dividía en tantas advocaciones como manifestaciones podría tener el agua” (Báez-Jorge 1988, 129–30).

versiones, Tezcatlipoca-Pilzintecuhtli y Xochiquetzal tuvieron una relación carnal en Tamoanchan. Tras el acto sexual, la diosa quedó embarazada y dio a luz al joven Cinteotl que se escondió bajo tierra justo después de su nacimiento. Del cuerpo del dios recién nacido brotaron varios tipos de plantas y de sus uñas fue creado el maíz (Thévet 1905, 32).

Si la alusión a Xochiquetzal es explícita dentro del proceso de creación del maíz asociado tanto a Cinteotl como a Xilonen-Chicomecoatl, el papel de Chalchiuhtlicue es mucho más implícito. Después de que el nacimiento de Cinteotl tiene lugar en Tamoanchan, éste se refugia bajo tierra para “renacer”, una etapa que coincide entonces con la germinación del dios maíz, quien necesita estar en un lugar húmedo y terroso para brotar. Patrick Saurin (2002, 157) explica que cuando el dios se entierra no accede al inframundo como ser muerto, sino que penetra en un lugar en el cual los gérmenes de vida se cargan de fuerzas de crecimiento necesarias a su aparición en la Tierra. El agua interviene entonces en el proceso de germinación de las plantas. Al igual que el feto que crece en el líquido amniótico, Cinteotl se refugia en la tierra para cargarse de fuerzas frías necesarias para su crecimiento.

A nivel ritual, la complementariedad del maíz y del agua, así como la asociación planta-maíz-tierra, se percibe en el canto de Atamalqualiztli,²⁹ una fiesta que se realizaba cada ocho años para celebrar y reactualizar el nacimiento del maíz (Graulich 2001, 365). En Ochpaniztli se organizaban rituales y celebraciones para honrar a Atlantonan, Xilonen y Toci, deidades que remiten nuevamente al agua, a la semilla y a la tierra. La acción conjunta de los tres elementos se manifiesta por el acto mismo de echar en un pozo al *ixiptla* de Atlantonan (Durán 1967, 2: 427), sin duda con el fin de fecundar y de irrigar metafóricamente Tlalli Yolotl, el corazón de la tierra.

Al igual que en el caso de las estatuas estudiadas por Nicholson y por López Luján y Fauvet-Berthelot, la Piedra del Maíz y las dos esculturas que acabamos de analizar (la diosa del maíz del Museo Nacional de Antropología y el Monumento 1 de Tuxpan) podrían reflejar el fenómeno de fusión de la diosa del agua con otros númenes, lo que no era poco usual. En efecto, varias esculturas presentan los mismos elementos que los que figuran en las piezas estudiadas: un *quechquemiltl* con borlas, un *amacalli* compuesto por espigas de maíz, una sonaja y una caña de maíz (véase tabla 1). A este respecto, podemos evocar varias esculturas del Museo Nacional de Antropología (véanse figuras 15 y 16), así como el relieve conservado en el Museo de Brooklyn,

²⁹ Sobre el canto de *Atamalqualiztli*, véase Saurin (2002).

TABLA 1

TABLA COMPARATIVA DE LOS ATRIBUTOS ICONOGRÁFICOS DE LAS DIOSAS ESTUDIADAS

	Atributos característicos de las diosas del maíz (Chicomecoatl-Xilonen)			Atributos característicos de Chalchiuhtlicue o de los dioses de la lluvia							Atributos característicos de Xochiquetzal	Atributos comunes a las diosas de la fertilidad-fecundidad			
	Amacalli	Cemmatl o Mazorcas de maíz	Collar con franja trapezoidal asociado a las deidades del maíz	Quechquemilt con borlas	Doble borla colgante que enmarca el rostro	Banda frontal con borlas o perlas colgantes	Amacuxpalli	Ayauhchica hualiztli	Oztopilli	Bandas faciales verticales	Corona de flores	Collar de chalchihuitl	Orejas de chalchihuitl	Plumas de quetzal	Xiuhyacamil
Diosa Piedra del maíz (Figura 10)	X	X		X				X					X	X	X
Xochiquetzal Quai Branly (Figura 11)				X						X		X			
Atlacoaya (Figura 12)	X						X	X	X	X		X	X	X	
Monumento 1 de Tuxpan (Figura 13)		X			X	X	X					X		X	
Diosa del maíz (Siete Serpiente-MNA, Figura 14)	X	X	X		X						X		X		
Chicomecoatl, Estatua MNA (Figura 15)	X	X		X				X					X		
Placa de la fiesta <i>Ochpaniztli</i> MNA (Figura 16)		X		X	X	X	X	X	X			X			
Relieve con diosa del maíz Brooklyn Museum (Figura 17)		X		X	X	X	X	X	X			X			

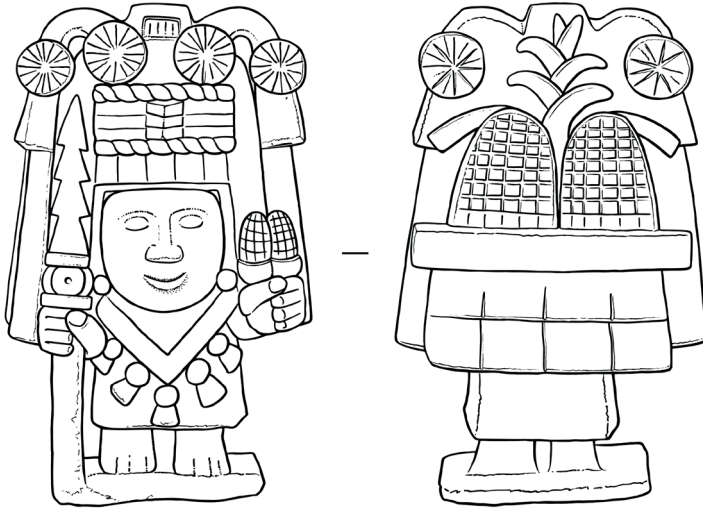


Figura 15. “Chicomecoatl”. Deidad femenina con un *amacalli* compuesto por rodelas, un *chicahualiztli*, un *cemmailt* y un *quechquemilt* adornado de borlas. Posclásico tardío, Museo Nacional de Antropología, México



Figura 16. “Placa de Ochpaniztli”. Deidad femenina con un tocado probablemente compuesto por mazorcas de maíz y dos borlas que enmarcan el rostro. La diosa lleva un *chicahualiztli* en forma de serpiente y un *oztopilli*. Tiene un collar de *chalchihuitl* y un *quechquemilt* adornado de cuentas. Posclásico tardío, Museo Nacional de Antropología, México

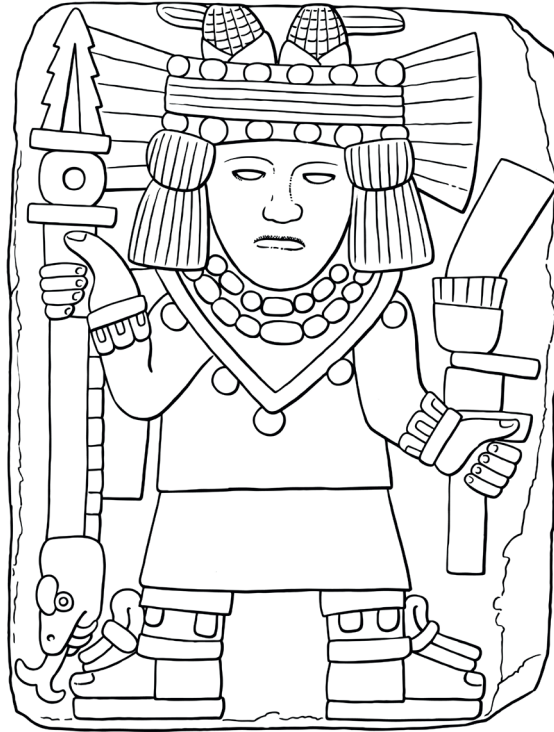


Fig. 17. “Relieve con diosa del maíz”. Deidad femenina que lleva un *chichahualiztli* en forma de serpiente y un *oztopilli*. Tiene un *quechquemitl* adornado de cuentas así como un *chalchihcozcatl*. El tocado de la diosa se compone de dos mazorcas de maíz y de dos borlas que encuadran el rostro de la deidad. Lleva un *amacuexpalli*. Posclásico tardío, Brooklyn Museum, Nueva York.

Fuente: Dibujos de Nicolas Latsanopoulos

en el cual distinguimos la sonaja en forma de serpiente (véase figura 17). En los casos mencionados no se trata entonces de estudiar la representación como un ente divino determinado, sino como la materialización del fenómeno de fusión de varias deidades que están aludidas por medio de sus atributos distintivos. Estos atributos reflejan los númenes con los cuales se asocian. En cuanto al *quechquemitl* que corresponde a la indumentaria femenina tradicional, Patricia Anawalt (1982, 37–72; véase también Stresser-Péan 2011, 88) propone que es una vestimenta originaria de la costa del Golfo. Según ella, sería un atributo propio de las divinidades de la fertilidad, lo que explicaría que los mexicas retomaron el uso sagrado de dicha prenda para adaptarlo a un contexto ritual. Empero, cabe precisar

que, mientras el simbolismo de las flores y de las mazorcas de maíz o de elementos de *chalchihuitl* es conocido, queda todavía por descifrar el simbolismo de las borlas que adornan el *quechquemitl* o que enmarcan el rostro de la diosa del agua.

CONCLUSIÓN

La naturaleza dinámica de los dioses del México antiguo, así como su alta capacidad de fusión y fisión generaron, sin lugar a duda, un panteón heterogéneo y cambiante. Entender las razones de los fenómenos de fusión y fisión es adentrarse más en el pensamiento de los antiguos mexicanos, es penetrar una cosmovisión compleja en la cual los dioses cambian de rasgos tanto como los fenómenos naturales y el ambiente. Por eso en ocasiones la identificación de los númenes representados no puede ser tan categórica, seguramente porque, más que entes supremos, los dioses mesoamericanos son el reflejo de un mundo en constante transformación y movimiento.

Con el estudio de la Piedra del Maíz encontrada en Castillo de Teayo, de la diosa del maíz del Museo Nacional de Antropología y de la estatua de Tuxpan, hemos aplicado la teoría de la fusión de númenes para proponer una nueva hipótesis de interpretación de las diosas representadas. Sin pretender cerrar el debate que existe en torno a la primera de estas piezas arqueológicas, planteamos que pudo ser una representación de Tlalloc frente a una deidad que combina rasgos pertenecientes a Chalchihuitlicue con atributos de Xilonen-Chicomecoatl, como ocurre en el Monumento 1 de Tuxpan. En el caso de la estatua de la diosa del maíz Siete Serpiente conservada en el Museo Nacional de Antropología, algunos elementos pertenecientes a Xochiquetzal se yuxtaponen a los de Chalchihuitlicue y Xilonen-Chicomecoatl.

Las obras analizadas corresponderían, entonces, a representaciones de una divinidad de la fertilidad, pero, más que eso, la combinación de atributos de la diosa del agua y del maíz, como en el caso de la Piedra del Maíz y del Monumento 1 de Tuxpan, tiende a reflejar una etapa definida del ciclo de la planta, así como el carácter indispensable del agua para el crecimiento del maíz. Con la fusión de elementos pertenecientes a Chicomecoatl, Chalchihuitlicue y Xochiquetzal, se materializa la triada formada por las diosas

no sólo en el proceso cíclico de germinación y de renovación vegetal, sino también en los mitos y en los rituales.

Esta lectura alternativa puede completar las propuestas de Nicholson, ya que, tomando en cuenta los trabajos de Báez-Jorge (1988, 128), podríamos considerar las piezas analizadas como la representación de un ente híbrido que reúne rasgos pertenecientes a Chicomecoatl, Xochiquetzal y Chalchiuhtlicue, materializando entonces, en una sola figura, el origen común de las diosas creadas a partir de la fragmentación de la Diosa Madre Tierra. Las tres obras permiten confirmar no sólo que la iconografía es reveladora de la naturaleza polimorfa de los dioses, sino que ésta tiene que ser utilizada como herramienta para adentrarse en la organización sociopolítica y en la cosmovisión mexicana. En efecto, el reagrupamiento de atributos pertenecientes a las tres diosas muestra el resultado de un fenómeno social importante —la agricultura y los fenómenos agrícolas—, al mismo tiempo que materializa posiblemente el origen común de dichas diosas y la complementariedad de sus acciones. Tanto los aspectos sociales como los mítico-rituales están intrínsecamente vinculados, lo que explica que las diosas se complementan no sólo en el ecúmeno, sino también en el anecúmeno.

Concluimos con la idea de que estudiar un ente divino desde una perspectiva individual y unilateral puede llevarnos a restringir el análisis de su naturaleza. Aunque los númenes pueden ser personificaciones de elementos, también pueden ser encarnaciones de fenómenos, los cuales son, a veces, mucho más complejos. Para adentrarse más en la complejidad del ente sobrenatural, hay que entender la acción y el contexto con los cuales se asocia para identificar las divinidades susceptibles de encarnar tal o cual fenómeno. Un fenómeno que conjuga varias acciones, como sucede con la renovación vegetal, será plasmado como una entidad divina única en su representación, pero probablemente múltiple en su composición. De aquí la necesidad de cuestionarse sobre las representaciones iconográficas que encontramos. Notamos también que Chalchiuhtlicue, al encarnar un elemento tan indispensable como el agua, es una divinidad altamente predispuesta al fenómeno de fusión, lo que explica que numerosas estatuas puedan reunir elementos propios de ella con otros pertenecientes a entes sobrenaturales distintos. Por lo tanto, las representaciones anteriormente analizadas permiten vislumbrar las conexiones e interferencias que existían entre Chalchiuhtlicue y otros miembros del panteón mexicano. Descifrar la complejidad de los dioses del México antiguo

es un ejercicio delicado, ya que su naturaleza polimorfa y el intercambio de atributos dificultan la identificación del numen representado. Es, entonces, una tarea ardua la que espera a los estudiosos, pues tendrán que cuestionarse en cuanto a la necesidad de “identificar” a los dioses y a los límites de comprensión y de aprehensión de la naturaleza divina que este proceso puede engendrar.

BIBLIOGRAFÍA

- Anawalt, Patricia. 1982. “Analysis of the Aztec Quechquemiltl”. En *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, edición de Elizabeth Hill Boone, 37–72. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- Báez-Jorge, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Bassett, Molly. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Batalla Rosado, Juan José y José Luis de Rojas. 2008. *La religión azteca*. Madrid: Trotta.
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1903. *Memoriales de fray Toribio de Motolinía: Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*. México, versión digitalizada por la Universidad Autónoma de Nuevo León. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080028319/1080028319.html> [Consultado el 10 de junio de 2020].
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1969. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México: Porrúa.
- Carrasco, Pedro. 1994. “La sociedad mexicana antes de la Conquista”. En *Historia general de México*, edición de Daniel Cosío Villegas, 1: 165–288. México: El Colegio de México.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Cassirer, Ernst. 1973. *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*. París: Éditions de Minuit.
- Códice Borbónico*. 1991. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1963. Edición de Eduard Seler. México: Fondo de Cultura Económica.

- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Telleriano-Remensis*. Bibliothèque nationale de France, París. Versión original digitalizada: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458267s>. [consultado el 4 de diciembre de 2020].
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B*. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Contel, José. 1999. “*Tlalloc: l’incarnation de la terre’, naissance et métamorphoses*”. 2 vols. Tesis de doctorado, Université de Toulouse-Jean Jaurès, Tolosa.
- Couvreur, Aurélie. 2011. “Entre sceptres divins et instruments de musiques cérémoniels. Le symbolisme des bâtons de sonnailles aztèques”. En *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 235–50. Turnhout: Brepols Publishers.
- Dehouve, Danièle. 2017. “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”. *Trace* 71: 9–39. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.71.2017.27>.
- Dehouve, Danièle. 2018. “Entre glotogramas e iconos: el glifo ‘hua’ y el simbolismo de la doble raya en los códices mexicas”. En *El arte de escribir. El Centro de México: del Posclásico al siglo xvii*, edición de Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado, 47–71. México: El Colegio Mexiquense.
- Dehouve, Danièle. 2020. “The Rules of Construction of an Aztec Deity: Chalchiuhtlicue, the goddess of water”. *Ancient Mesoamerica* 31: 7–28.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1980. *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2. París: Éditions de Minuit.
- Detienne, Marcel. 2000. *Comparer l’incomparable*. París: Éditions du Seuil.
- Detienne, Marcel. 2020. “Les Grecs en Amazonie. Un aller-retour de Claude Lévi-Strauss”. The Center for Hellenic Studies. <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4754> [consultado el 5 de enero de 2021].
- Detienne, Marcel, Charles Illouz y Alexandre Tourraix. 2008. “Par-delà l’hellénisme: expérimenter et comparer”. *Genèses* 4: 97–114.
- Dupey García, Élodie. 2010. “Les métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains: un nouvel éclairage par l’analyse de leur identité et de leurs fonctions”. *Studi e Materiali di Storia delle Religione* 76 (2): 351–71.

- Dupey García, Élodie. 2014–15. “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”. *Res. Anthropology and Aesthetics* 65–66: 73–88.
- Dupey García, Élodie. 2016. “Aztec Reds: Investigating the Materiality of Color and Meaning in a pre-Columbian Society”. En *Essays in Global Color History. Interpreting the Ancient Spectrum*, edición de Rachael B. Goldman, 245–64. Piscataway: Gorgias Press.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Paleografía, introducción y notas de Ángel María Garibay K. México: Porrúa.
- Durkheim, Émile. 2007 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: CNRS Éditions.
- Florescano, Enrique. 1997. “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 41–67.
- Graulich, Michel. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel. 2001. “Atamacualiztli: fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 359–70.
- Graulich, Michel y Lorenzo Ochoa. 2003. “La lápida de la calzada, ¿una representación de conquista en el sur de la Huasteca?” *Anales de Antropología* 37: 93–116.
- Heyden, Doris y Carlos Navarrete. 1974. “La cara central de la piedra del Sol. Una hipótesis”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 355–76.
- Jensen, Adolf. 1966. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Traducción de Carlos Gerhart. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krickeberg, Walter. 1961. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. 2006 [1956]. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- “Leyenda de los Soles”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 174–205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo. 1979. “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”. *Anales de Antropología* 16: 133–53.
- López Austin, Alfredo. 1983. “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicano”. *Anales de Antropología* 20 (2): 75–87.
- López Austin, Alfredo. 1985. “El dios enmascarado del fuego”. *Anales de Antropología* 22 (1): 251–85.
- López Austin, Alfredo. 1989 [1973]. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, Alfredo. 2006 [1990]. *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Luján, Leonardo. 1997. “Llover a cántaros. El culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”. En *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, edición de Antonio Garrido Aranda, 91–109. Córdoba: Caja Sur, Ayuntamiento de Montilla.
- López Luján, Leonardo y Marie France Fauvet-Berthelot. 2005. *Aztèques: la collection de sculptures du Musée du quai Branly*. París: Musée du quai Branly.
- Marquina, Ignacio. 1964. *Arquitectura prehispánica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.
- Melgarejo, José Luis. 1975-76. *Antigua historia de México*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Mikulska Dabrowska, Katarzyna. 2008. *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México, Varsovia: Universidad Nacional Autónoma de México, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia.
- Nicholson, Henry B. 1968. “Two Aztec Wood Idols: Iconographic and Chronologic Analysis.” *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 5: 5–28.
- Nicholson, Henry B. 1971. “Religion in pre-Hispanic Central Mexico”. En *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica*, edición de Robert Wauchope, Gordon Ekholm e Ignacio Bernal, 10 (1): 395–446. Austin: The University of Texas Press.
- Nicholson, Henry B. 1982a. “An Aztec Stone Image of a Fertility Goddess”. En *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*, edición de Alana Cordy-Collins, 145–59. Palo Alto: Peek Publications.
- Nicholson, Henry B. 1982b. “Addenda: An Aztec Stone Image of a Fertility Goddess”. En *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*, edición de Alana Cordy-Collins, 163–65. Palo Alto: Peek Publications.
- Nicholson, Henry B. 1988. “The Iconography of the Deity Representations in Fray Bernardino de Sahagún’s *Primeros Memoriales*: Huitzilopochtli and Chalchiuhtlicue”. En *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*, edición de Jorge Klor de Alva J., Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, 2: 229–53. Nueva York: The University at Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Studies on Culture and Society.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivier, Guilhem. 2008. “Los 2000 dioses de los mexicas. Politeísmo, iconografía y cosmovisión”. *Arqueología Mexicana* 91: 44–49.
- Olivier, Guilhem. 2010. “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”. *Studi e Materiali di Storia-delle Religioni* 76: 389–410.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1988. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. México: Siglo XXI.
- Preuss, Konrad Theodor. 1998. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. Edición de Johannes Neurath y Jesús Jáuregui. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Quezada, Noemí. 1975. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892. *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 2a. ed., 13 vols. Santa Fe, Salt Lake City: The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*. Edición y traducción de Thelma. D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Saurin, Patrick. 2002. “Atamalculiztli ou à la recherche du Tamoanchan perdu. Essai d’interprétation d’une fête religieuse des anciens mexicains”. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 119: 147–68.
- Seler, Eduard. 1960. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanische Sprach- und Altertumskunde*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Seler, Eduard. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard. 1990–96. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Edición de J. Eric Thompson y Francis B. Richardson. 5 vols. Lancaster: Labyrinthos.
- Siméon, Rémi. 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Solís, Felipe. 1981. *Esculturas del Castillo de Teayo, Veracruz, México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spranz, Bodo. 1973. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Stresser-Péan, Claude. 2011. *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique*. París: Riveneuve.
- Taube, Karl. 2000. "Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest". En *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, edición de John Clark y Mary Pye, 297–337. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Thévet, André. 1905. "Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du xvi siècle". Edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.
- Thouvenot, Marc. 1982. *Chalchihuitl: Le jade chez les Aztèques*. París: Institut d'Éthnologie.
- Thouvenot, Marc. 2012. "La turquoise selon les sources en nahuatl. Désignation et écriture". http://thouvenotmarc.com/textos/La%20turquoise%20selon%20les%20sources%20en%20nahuatl_2_avec_biblio.pdf [consultado el 15 de diciembre de 2020].
- Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tonalamatl Aubin*. Bibliothèque nationale de France, París, versión original digitalizada: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530134076/f7.item> [consultado el 8 de mayo de 2021].
- Torquemada, Juan. 1976. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Usener, Hermann. 1896. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: F. Cohen.
- Westheim, Paul. 1956. *La escultura del México antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Westheim, Paul. 1963. *Arte antiguo de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE LA AUTORA

Fiona Pugliese es doctoranda en estudios hispánicos e hispanoamericanos en la Université de Toulouse Jean-Jaurès (Francia). Prepara una tesis doctoral sobre Chalchiuhtlicue, la diosa mexica del agua. Su trabajo se inscribe en la línea temporal que va desde el siglo xiv hasta principios del xvii. Es autora del artículo "Chalchiuhtlicue dans le *Tonalamatl* du *Codex Borbonicus*: Étude de la treizaine *Ce-Acatl*" que será publicado por las Presses Universitaires du Midi (Tolosa).

Floral Paradise between Pages Analyzing Botanical Decorations in the *Florentine Codex*

Un paraíso floral entre páginas *Análisis de las decoraciones botánicas en el Códice Florentino*

Harper DINE

<https://orcid.org/0000-0002-0500-7362>

Brown University (Estados Unidos)

harper_dine@brown.edu

Abstract

The *Florentine Codex*, also known as the *Historia general de las cosas de la Nueva España*, is a collection of twelve books compiled by Bernardino de Sahagún in order to document and monitor Indigenous practices in central Mexico during the late sixteenth century. Often omitted from studies of the document are the more than 600 botanical and scroll decorations that can be found in small spaces between sections of text or after chapter titles throughout the three volumes. The present work is a re-evaluation of previous work on such decorations, with analysis of the botanical imagery in context with research on herbals, botanical illustration, and contemporary books. The decorations, which contain flowers and fruits salient to Pre-Columbian Nahua and Christian religious traditions, turn the *Codex* itself into a floral paradise by adorning its pages.

Keywords: *Florentine Codex*, colonial Mexico, book decorations, botanical imagery, paradise

Resumen

El Códice Florentino, también conocido como la *Historia general de las cosas de Nueva España*, es una colección de doce libros compilada por Bernardino de Sahagún para documentar y observar las prácticas indígenas en el centro de México en la parte final del siglo XVI. Frecuentemente omitidas en los estudios del documento, en los pequeños espacios entre las columnas de texto a lo largo de los tres volúmenes existen más de 600 decoraciones botánicas y volutas. Este trabajo es una reevaluación de textos anteriores sobre dichas decoraciones, que presenta además un análisis de las imágenes botánicas en relación con investigaciones sobre herbarios, ilustraciones botánicas y obras contemporáneas. Las decoraciones consisten en flores y frutas significativas en las tradiciones religiosas precolombinas y cristianas, y hacen que el Códice se vuelva un paraíso floral.

Palabras clave: *Códice Florentino*, México colonial, adornos de libros, imágenes botánicas, paraíso

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2020 | Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

INTRODUCTION

The *Florentine Codex*, also known as the *Historia general de las cosas de Nueva España*, is a collection of twelve books in three volumes, compiled by missionary Bernardino de Sahagún in the late sixteenth century during his time in central Mexico (Gimmel 2008). As the longer title suggests, the book is an attempt to document Indigenous practices and the natural world in Mexico (Peterson 2017, 192). As such, scholars have noted the complexity of motivations behind the work's creation (e.g., Peterson 2017, 192–94; León-Portilla 1999, 212–13), from the insidious gathering of information to facilitate the conversion of Indigenous peoples to Christianity, to an admiration of Indigenous knowledge and ways of life (e.g., Alcántara Rojas 2011, 107; Bröchler 2009; De Vos 2017; Gimmel 2008, 170; Hassig 1989; León-Portilla 1999, 212; Magaloni Kerpel 2004, 9). Sahagún's influence on the work has an air of “salvage anthropology,” i.e., an attempt to capture an “authenticity” viewed as slipping away, even as one both overlooked and engaged in the very mechanisms of colonization (Starn 2011; see also Gimmel 2008, 170). It has been more recently emphasized that the *Codex* contains a complexity of narratives—that insight may come not from focusing individually on Spanish or Indigenous influences but rather on how varied ways of knowing were used together in this particular project (Peterson 2019; Terraciano 2019). Kevin Terraciano (2010, 2019) considers the *Codex* not a bilingual book with images but rather a manuscript of “three texts,” highlighting the importance of image-text relations (see also Garone Gravier 2011).

An understudied aspect of the document is the abundance of botanical and scroll decorations that appear in small spaces between sections of text or after chapter titles throughout the document. Some are floral and botanically detailed,¹ while others are more abstract representations of “grotesque” imagery. Many are colorful; others, along with large swaths of the images toward the middle of the *Codex*, were left unpainted. In the literature, the decorations mostly escape comment, with the majority of previous studies focusing on the larger images, text, or materiality of the book (e.g.,

¹ The word “botanical” is used here to refer to plant imagery and to explicitly evoke botanical or realistic drawing styles, discussed below in the section *Herbals and Illustrations*. “Floral” is used to refer to imagery with flowers, while “herbal” is used here only to refer to the genre of books containing medicinal information about plants. Finally, “vegetal” is used only when quoting Garone Gravier (2011), who uses this category to refer to plant imagery.

Baglioni et al. 2011; Bassett and Peterson 2012; Bröchler 2009; Magaloni Kerpel 2011). An exception is a study by Marina Garone Gravier (2011), which includes a detailed examination of the decorations from a perspective of typology and formatting. More recently, Diana Magaloni Kerpel (2019, 158) has suggested that the colorful botanical decorations that appear in Book 1 act as god-like qualifiers for the text around them and can be interpreted as the “essence” of the gods themselves. Likewise, Berenice Alcántara Rojas (2011, 113) notes that the decorations constitute one of multiple presences of flowers in the *Florentine Codex*.

The current study is a re-evaluation of previous descriptions of these botanical and scroll decorations, with the end-goal of qualitative analysis that provides insight into their broader meaning within the context of evangelization and the creation of the *Codex*.

THE *FLORENTINE CODEX*

The *Florentine Codex* was created by Indigenous scribes and artists associated with the Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco, and under the direction of Sahagún (Magaloni Kerpel 2004, 10). Each book contains a continuous column of Nahuatl text, on the right of the page, and the Spanish translation, on the left. The volumes are filled with colorful images and unpainted line drawings—2686 in total (Magaloni Kerpel 2011, 47)—which Peterson (2017, 189) notes include those which “can be considered secondary or ornamental, consisting of floral, geometric, and ancillary figures.” Though Sahagún most likely did not, aside from a small insertion, physically inscribe any of the text (Garone Gravier 2011, 188–89), his voice is, according to scholars, most apparent in the Spanish text, often creating “contradictions” in content, especially with respect to tone, “discourse,” and devotion of attention to particular subjects (Gimmel 2008, 171–72). Book 11, which focuses on the natural world, is the longest (Gimmel 2008, 171). A common observation about the *Florentine Codex* is that the column in Spanish contains more images because the text is shorter than that in Nahuatl (e.g., Bröchler 2009, 48, n. 4; Gimmel 2008, 171; Magaloni Kerpel 2004, 12; Terraciano 2010, 58). Gimmel (2008, 171) notes that “[v]ery often Sahagún states that what is catalogued in the Nahuatl text is not worthy of translation and gives the space over either to pictures or to his own digressions” (see also Peterson 2017, 189). However, this seems an exaggeration of

Sahagún's control over the content, because the images contain information that one would not glean simply from reading an alphabetic script (Bröchler 2009, 69; Gimmel 2008, 172; Peterson 2003, 2017, see also 1993, 178; Magaloni Kerpel 2011; Terraciano 2010).

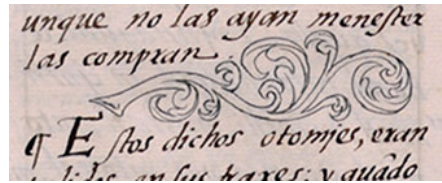
At least in Book 12, which is unfinished, the text was written before the drawings were added, a sequence shown by the spaces left for them (Bröchler 2009, 53). In many instances it seems that small gaps were left for decorations as well. Sure enough, Garone Gravier (2011, 190) suggests that the decorations were the final elements of the *Codex* to be included. These gaps exist because the document was recalled to Spain when governing bodies there began to fear its creation—they no longer wanted documents to be produced in Nahuatl (Bröchler 2009; Gimmel 2008, 169; Magaloni Kerpel 2004, 7–8). Another interruption had occurred during a catastrophic epidemic when paint was in short supply (Magaloni Kerpel 2011, 51). Diana Magaloni Kerpel (2011, 51) notes that, at this point, while the artists produced Book 11, they began necessarily to forgo paint and instead used glyphs to communicate color: despite what may seem a disconcerting shift, “the evocative counterpoint between the invisible world of color and the image of that color in black and white renders the lack of pigment irrelevant.” This malleability between color as pigment and color communicated through signs—with the same result of a symbolic qualifier to an image—is important for understanding decorative elements throughout the *Codex*.

DECORATIONS, IMAGERY, AND INSPIRATION

The decorations of the *Florentine Codex* consist of bands of botanical and stylized scrolls that artists drew between blocks of text. The majority extend across the width of one column of text, including those gaps where the Spanish and Nahuatl columns lined up with each other, giving the impression that they float within one or the other body of text as a separate entity, even as they occupy an important role in the overall page layout (see also Garone Gravier 2016, 418–22). The illustrations range from colorful botanical decorations with detailed leaves and complex floral elements—frequently varying between images—to stylized leaf scrolls that were outlined but never painted (figure 1). A subset of the depicted flowers is so detailed as to invoke specific plant species. Some of the more stylized scrolls were painted with multiple colors, and a fraction of the decorations are enclosed



a)



b)

Figure 1. Botanical (in color) and scroll (unpainted) decorations from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 218, f. 14r, (b) ms. Med. Palat. 220, f. 129v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

within cartouches. Overall, the images defy strict categorization: though classification is useful initially, many of the decorations contain one or more overlapping features that complicate any effort to strictly assign them to groups. Categorization is employed in this study insofar as it allows access to meaning communicated by such decorations in the *Florentine Codex*.

Ornament and Typology

Ornament has been the subject of classic studies in art history which attempt to understand motifs as they relate to each other, to those things in the world which may have inspired them, to the artifacts or buildings on which they appear, and to the person who experiences them (e.g., Grabar 1992; Riegl 1992). Somewhat paradoxically, ornament has also been dismissed, at least in terms of containing meaning or as something of value (Díaz Cayeros 2012; Gruzinski 2002, 107; Kendrick 2006, 274–80). Patricia Díaz Cayeros (2012, 51) writes that the term “ornament” is often used in just this way, or, alternatively, as a way to place a motif or work within a particular tradition, sometimes with problematic results that substitute designs for groups of people (Díaz Cayeros 2012, 40–41; Grabar 1992, 38–39), somewhat analogous to scholarship of the culture-historical period in archaeology. She critiques Riegl’s (1992) classic study of ornamental motifs for its “Darwinian” and “ahistorical” approach, noting that such work fails to consider the significance of a work in space and moment in

which it was employed (Díaz Cayeros 2012, 51, 215, my translation; see also Grabar 1992, 39). Riegl's study draws on such motifs out-of-context, tracing an evolutionary trajectory of imagery through time, with little interest in meaning. One of his main goals is to demonstrate that popular plant motifs (e.g., palmette, acanthus) are versions of each other, and can be recognized as such with close examination of their features from numerous, disconnected examples (Riegl 1992, 191–228).

In her study of the *Florentine Codex*, Garone Gravier (2011, 191) has defined ornament as “images that, although figurative, are not predominantly narrative or explicative in intent, nor do they attempt to provide informational content from the text.” Within the context of a written page, ornament can have organizational as well as aesthetic function (Garone Gravier 2011, 191; 2016, 418–22). Alternatively, Oleg Grabar (1992, 5) interprets ornament as an “aspect of decoration” that ostensibly exists to modify the work or piece on which it exists, but he goes on to note that ornament has the ability to metamorphose a piece (Grabar 1992, 41). Díaz Cayeros's (2012) study of decorative elements within the choir of the Puebla Cathedral expands these views of ornament. She focuses not on the potential origins of the designs, but rather on the articulating contexts and meanings that may have inspired the artists and clergymen in Puebla to employ them (e.g., Christian beliefs, knot designs, use of such designs in gardening), demonstrating that it is embodied ornament, in fact, which allows the choir to become a reflecting pool bounding representations of the cosmos as well as a virtual (and in some ways, material, given the plethora of wood types employed in the designs) garden. The starting point for Díaz Cayeros's (2012, 29, my translation) study is that she aims “to go beyond the rescue of motifs or ornamental types and address the theme of ornament in its qualitative sense, as a historical concept,” viewing “classificatory, essentialist, universalizing, [and] nationalist” aims as counter-productive and even incapable of accessing useful information.

Classification or stylistic typology, too, have played a longstanding though sometimes problematic role in archaeology and art history. Robert Bagley's (2008) comparison of work on Chinese bronzes done by Max Loehr and Bernhard Karlgren showcases the ways that such study can go awry, especially when a typology is constructed with the wrong sets of information. Bagley uses comparisons with biological taxonomy to compare Karlgren's use of “downward classification,” or the selection of a particular attribute in order to create groups and then further break them down, to

Loehr's approach which, instead of fixating on minute attributes, examines the material as a whole, giving the researcher an overall view of groupings that make sense. Granted, "sorting has a price. Detail is sacrificed [...]. Thus the investigator facing a particular body of material must always ask himself whether classification promises gains large enough to offset the cost in lost information" (Bagley 2008, 106).

Typology in archaeology is often associated with chronology, and changes in use of style over time (e.g., Bagley 2008, 15; Dethlefsen and Deetz 1966). Though organizing objects or ornament into conceptual boxes is at its core a problematic exercise, given that it is an imposition of a simplifying framework over a dataset, there can be utility in organizing artifacts or motifs for analytical purposes. Typology and classification were not the end goal of the present study. As Bagley and Díaz Cayeros warned, classification has limited the data that are possible to present here; however, the process served as an introductory mechanism for understanding the decorations in the *Florentine Codex*, and a means to become aware of their defining features which could eventually pave the way toward accessing deeper meaning.

Previous and Current Study

Garone Gravier (2011, 157) begins her analysis of the layout of the *Florentine Codex* with an explicit negation of "[t]he notion that calligraphy is 'ornamental or contingent'" and that "editorial design is a 'cosmetic or implemental' action." Her emphasis on the importance of the whole format of a textual work is analogous to an appreciation for the "[b]lots and smudged letters" on Emily Dickinson's original poems (Michaels 2004, 4), an analogy which illustrates the fluidity between text and image, and the realm in which a textual work is material (Michaels 2004, 2–4). More to the point, it encourages an approach to books as objects themselves, as well as an appreciation of the talent and knowledge for bookmaking and printing of its creators (Garone Gravier 2011, 159–63; 2013).

Garone Gravier's (2011) analysis of format is a broad and meticulous investigation of varied aspects of the *Florentine Codex* and related topics: page layout, scribal "hands," the Colegio de Santa Cruz's library, and the decorations that she calls "ornaments." She observes that the decorations mostly appear amidst the Spanish text, and especially in Books 10 and 11

(Garone Gravier 2011, 191). Her typology of the decorations includes three groups of twenty-six different types: “Vegetal and floral bands or strips,” “Ornaments with human figures, animals, and objects,” and “Ornaments in typographic style,” with an overlapping category that includes decorations that are attached to images by a cartouche (Garone Gravier 2011, 192, fig. 7). Decorations in the “Vegetal” category are qualified with descriptors such as “simple,” “exuberant,” “stylized,” “with realistic flowers,” or “with flowers and fruit” (Garone Gravier 2011, 192, fig. 7). Citing Magaloni, Garone Gravier (2011, 194) denotes some decorative elements in Book 1 as Pre-Columbian, while she instead identifies “Europeanized ornaments” toward the end, cautiously suggesting that shift might have to do with subject matter.

Importantly, Garone Gravier (2011, 195) concludes that the “typographic,” or woodcut inspired, decorations are modeled from the “Italian, French, or Flemish printing tradition,” which as she notes would have been available as visual inspiration in the Tlatelolco library. Another crucial clue from her study is her mention of “grotesque mask[s]” (Garone Gravier 2011, 192, fig. 7), a common European device that in fact shows up in a larger quantity of the decorations. The identification of grotesque imagery provides insight into the production and meaning of the *Florentine Codex*.

The present study began by examining of the 629 botanical and scroll decorations as they appear throughout the three volumes (and twelve books) of the *Florentine Codex* (see Table 1).² The descriptive categories used in this study include the following: Botanical, in color; Scroll, unpainted; Scroll, single-color; Scroll, flattened outline; Multi-color scroll decoration; Botanical scroll; Modified scroll; Scroll with central medallion or figure; Botanical, unpainted; Paper scrolls; Alternative grotesque; and Leaf variation (see Table 2). Many of these categories partially or completely echo categories that Garone Gravier developed for her earlier study. The category of *Paper scroll* likely corresponds completely to her category of “Border with strips” (Garone Gravier 2011, 192, fig. 7). The category of *Scroll with central medallion or figure* corresponds with her categories “Vegetal band with medallion,”³ “Vegetal band with human figure,” and “Vegetal garland with grotesque mask,” while *Alternative grotesque* encompasses the rest of the subcategories under her overall designation of “Ornaments

² Volume 1 contains Books 1-5, Volume 2 contains Books 6-9, and Volume 3, Books 10-12.

³ Note that the circular elements were identified as medallions based on Garone Gravier’s (2011) work.

with human figures, animals, and objects” (Garone Gravier 2011, 192, fig. 7). Garone Gravier was specific in separating these decorations into more categories than is done here. They are combined here because their analytical utility rests in reference to the grotesque tradition (see below).

Scroll decorations (including *Scroll, single color*) likely overlap somewhat with “Vegetal border,” “Simple vegetal band,” “Outline vegetal band (stencil type),” or “Stylized vegetal”; *Botanical scrolls* with “Stylized vegetal band” categories or “Exuberant stylized vegetal”; and *Botanical (in color and unpainted)* with “Vegetal band with realistic flowers” and “Vegetal band with flowers and fruit (normal and shaded)” (Garone Gravier 2011, 192–93, figs. 7–8). *Scrolls with flattened outlines* likely overlap with some of her designated “typographic” categories (and to be sure, were partially categorized based upon her work on these decorations),⁴ and *Multi-color scroll decoration* with some of the “exuberant” decorations as well as some “typographic” ones (Garone Gravier 2011, 192–93, figs. 7–8). However, excepting the few sets of ornaments described above, it is likely that even overlapping categories from the previous and present work are not identical because of the diverse sets of defining features relied upon to distinguish them. This, of course, is a direct result of categorization itself (Grabar 1992, 200–02). Finally, as far as is clear, the *Leaf variation* and *Modified scroll* categories do not have equivalents in Garone Gravier’s typology.

Unfortunately, in some cases it is difficult to discern the content or utility of Garone Gravier’s categories because she does not provide examples or descriptions for all of them. However, it is evident that she developed more detailed categorizations than is done here, incorporating features such as style, symmetry or layout, and texture, as well as content (Garone Gravier 2011, 192, 195). Garone Gravier further distinguishes between some decorations that would here be included together in the same category. She also sometimes identifies backgrounds and framing (Gravier 2011, 192). A productive feature of her work is the use of subcategories to group similar types of decorations together. However, both Garone Gravier’s and the present attempts to categorize motifs are technically incomplete because they do not entirely and simultaneously capture differences in color, texture, style, realism, and framing, in addition to form

⁴ As mentioned above, the typographic decorations in the *Florentine Codex* mimic woodcuts (Garone Gravier 2011, 195), which explains the flattened outlines used to define the category in the present typology.

Table 1

ANALYTICAL DATA BY DECORATION TYPE.

NUMBER OF APPEARANCES IN A BOOK AT 15 OR ABOVE ARE HIGHLIGHTED

	Totals	Spanish	Nahuatl	Latin	B1	B2	B3	B4	B5	B6	B7	B8	B9	B10	B11	B12	Main	Appendix	After/in section	After title	New page
Scroll, unpainted	189	152	37	0	2	6	0	0	0	9	0	0	2	75	77	18	182	7	146	36	7
Botanical scroll	79	71	8	0	6	2	1	0	0	2	0	4	1	24	37	2	74	5	60	11	8
Scroll, flattened outline	49	47	2	0	0	25	6	8	0	0	0	0	0	8	2	0	22	27	31	15	3
Botanical, in color	48	28	17	3	23	24	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	26	22	41	7	0
Botanical, unpainted	47	44	2	1	0	0	0	0	0	30	0	0	0	6	10	0	46	0	39	5	3
Enclosed scroll	41	36	5	0	0	0	0	0	0	11	0	0	0	17	9	4	41	0	34	6	1
Multi-color scroll decoration	33	30	3	0	0	18	7	3	2	0	0	0	0	3	0	0	15	18	20	10	3
Scroll, single color	20	16	4	0	2	7	2	4	1	0	0	0	0	3	1	0	12	8	15	5	0
Paper scrolls	20	15	5	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	16	3	20	0	15	5	1
Scroll with central medallion or figure	20	13	6	1	0	0	0	0	0	2	0	0	0	4	6	7	19	0	16	4	0
Enclosed paper scrolls	12	11	1	0	0	0	0	0	0	8	0	0	0	2	1	1	12	0	7	3	2
Leaf variation	11	11	0	0	0	0	0	0	0	0	3	8	0	0	0	0	11	0	9	2	0
Enclosed botanical scroll	10	10	0	0	0	0	0	0	0	4	2	0	0	1	3	0	10	0	6	3	1
Enclosed botanical, no color	9	9	0	0	0	0	0	0	0	9	0	0	0	0	0	0	9	0	9	0	0
Modified scroll	9	9	0	0	0	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9	8	1	0
Enclosed scroll with central medallion or figure	8	7	1	0	0	0	0	0	0	4	0	0	1	0	2	1	8	0	5	3	0
Alternative grotesque	6	3	3	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	1	3	6	0	3	2	1
Enclosed multi-color scroll	6	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	0	6	0	4	1	1
Enclosed alternative grotesque	4	3	1	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	1	4	0	3	1	0
Enclosed scroll, single color	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	3	0	2	1	0
Enclosed scroll, flattened outline	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	2	0	2	0	0
Enclosed multi-color scroll with central medallion or figure	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1
Enclosed single-color paper scrolls	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	1	0	0
Enclosed multi-color botanical scroll	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1

Table 2
DESCRIPTION OF DECORATIONS IN THE *FLORENTINE CODEx*

Botanical, in color	These decorations were vibrantly painted and demonstrate a deliberate intention to show detailed leaves. The floral element is often also complex and varies between different images. This category partially corresponds with Garone Gravier's (2011, 192, fig. 7) designation of "Vegetal band with realistic flowers."
Scroll, unpainted	This is a decorative element that looks semi-botanical but also feathery; most are acanthus leaves, which are common in European Renaissance decorative imagery (Peterson 1993, 57). The decorations in this category often look as though they were outlined but not filled in. The category also includes more stylized or minimalist elements that display minimal botanical characteristics as well as bouquets of acanthus bunches. (See also "enclosed scroll," which is the same but contained in a cartouche.)
Scroll, single-color	This category is similar to the acanthus scroll decorations described above but is defined by an outline of black ink filled in with a single color, often green or gold. Note that Garone Gravier (2011, 192, fig. 7) also defined categories based on "outline."
Scroll, flattened outline	These decorations are similar to the scrolls but were intentionally drawn with ink that formed both outline and fill, flattening the image—they are often red or blue, but toward the end of the <i>Codex</i> when there are no longer images in color, a few appear in black ink as well. Though this category was easy to define in Volume 1 of the <i>Codex</i> , when the artists used a lot of color, it became more difficult in Volumes 2 and 3. Garone Gravier's (2011) definition of "typographic" elements assisted in the determination of which elements fit in this category—note that she also described some decorations as "bichrome" (2011, 195).
Multi-color scroll decoration	These decorations are scroll elements that are filled in with multiple colors, and sometimes more abstract. (See also "enclosed multi-color scroll decoration").
Botanical scroll	These decorations follow the acanthus scroll morphology, but contain botanical elements like flowers, buds, fruit, or detailed leaves, or are defined by use of color. (See also "enclosed botanical scroll" and "enclosed multi-color botanical scroll").

Modified scroll	These decorations are formed by scrolls or botanical scrolls that were modified with color or additions that were not originally intended based on the outline of the form.
Scroll with central medallion or figure	These elements are scroll but contain either a person, face, angel, or medallion in the center. The identification of these circles as medallions was made following Garone Gravier (2011, 192, fig. 7), who defines “Vegetal band with medallion” as its own type. (See also “enclosed scroll with central medallion or figure” and “enclosed multi-color scroll with central medallion or figure”). This designation overlaps with Garone Gravier’s (2011, 192 fig. 7) categories of “Vegetal band with medallion,” “Vegetal band with human figure,” and “Vegetal garland with grotesque mask.”
Botanical, unpainted	These decorations follow the botanical category in everything except color. (See also “enclosed botanical, unpainted”). However, they are often drawn in the style of an engraving or etching. This category likely overlaps with Garone Gravier’s (2011, 192, fig. 7) categories “Vegetal band with realistic flowers” and/or “Vegetal band with flowers and fruit (normal and shaded).”
Paper scrolls	This type includes acanthus-like decorations with paper scrolls, sometimes symmetrical. The use of symmetry in defining categories follows Garone Gravier (2011), whose typology of “typographic” decorations relies on this characteristic. (See also “enclosed paper scrolls” and “enclosed single-color paper scrolls”). This type likely corresponds completely with Garone Gravier’s (2011, 192 fig. 7) designation of “Border with strips.”
Alternative grotesque	This type of decoration has the same general form of many of the scrolls, but certain elements have been substituted for recognizable objects or figures such as animals or vases. (See also “enclosed alternative grotesque”). This category partially overlaps with Garone Gravier’s (2011, 192, fig. 7) group “Ornaments with human figures, animals, and objects,” which contains the categories of “Vegetal band with vase” and “Vegetal band with birds.”
Leaf variation	This design is made up of a very dense bundle of leaves with a distinctive shape and forms a rectangular bush.

or content—to do so would fracture the categories in a way that would begin to make them difficult to manage for analytical purposes. Furthermore, the defining features of the classifications sometimes necessitated giving more weight to the presence of a particular motif (e.g., paper scrolls, fruit) when the decoration otherwise would have been given another name. The present work focuses on use of color, realism, content, and framing (enclosed versus not), features which become useful for discussing agency and the influence of book-printing, in addition to considering outline versus fill, an element drawn from Garone Gravier's study (2011). However, both classification systems fail when a decoration does not fall neatly into one category or another, visible in some of the examples Garone Gravier (2011) provides in her chapter and in the examples discussed below. This is especially the case because, in the current work, some categories differ by a matter of scale, thus making the categorization somewhat subjective. For example, since *Scrolls* and *Botanical scrolls* are still plants, the difference between these and *Botanical* decorations is sometimes one of stylization. At the end, a typology or classification system in itself may prove unfruitful but was an important step in getting to know the decorations (e.g., Bagley 2008) and understanding specific aspects of the decorations not pointed out before. Thus, I consider the present work to be a re-evaluation and modification of previous work, rather than a completely new schematic for understanding the decorations in the *Florentine Codex*, and do not propose to present the categorizations themselves as a contribution.

Two relevant features of the present work that differ from the previous study deserve mention. The first is the distinction between botanical decorations, which show detailed leaves and complex, colorful floral elements that vary between images, and what are more easily referred to as scroll decorations, which display feathery acanthus leaves common in Renaissance decorative imagery (see Peterson 1993, 57); these ornaments include more stylized elements that present minimal botanical characteristics (see Figure 1). The distinction between botanical features and scrolls is meaningful, but it is not complete or absolute. For example, within Book 1, there are five decorations, each with the same small reddish-petaled flower, either as a bud or a full bloom. However, the stems and leaves of the first four correspond to scroll-like forms of stylized acanthus leaves, whereas the fifth decoration has individual leaves along a vine (see Figure 2) (Sahagún 1576–77, Bk. 1: f. 40v–41v). In another example from Book 2, the artist decided to paint the leaf offshoots of a realistic botanical decoration with



Figure 2. Pages of *Florentine Codex*. Note the similar flowers on all five decorations, but the differences in leaves between the first four (Botanical scrolls) and the last (Botanical, in color). Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 52v-53v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

blue and pink, mimicking the volutes on Multi-color scroll decorations (Figure 3) (Sahagún 1576–77, Bk 2: f. 120r), whereas, in still another, the artist may have opted for a realistic rather than stylized depiction of acanthus leaves. The artists may have been selectively adopting differing motifs for their depictions of flowers and buds, which carried religious and paradisiac meaning in central Mexico (e.g., Alcántara Rojas 2011; Magaloni Kerpel 2019, 158) and broader Mesoamerica (Taube 2004).

The second part of the present work that stands out from the previous classification is the identification of modified scroll decorations that were altered with color or additions beyond the initial outline of the form, seen in a total of seven decorations, all within Book 2 of the *Codex*. A notable case is decoration number 84, which appears in Book 2 (see Figure 4) (Sahagún 1576–77, Bk 2: f. 124v). This example comprises a clearly outlined acanthus motif, but the artist has modified the outline with paint. To the right of the decoration, red pigment has been used to produce the illusion of a flower bud within the outline of the acanthus leaf. Toward the center of the decoration, the artist has added an additional flower that follows the design of flowers in other decorations. Significantly, Crane (1911 [1896], 20) defined the initial outline as an important step in the process of most European illuminations. A similar example comes



Figure 3. Botanical (in color) decoration from *Florentine Codex*. Note additional features of a multi-color scroll. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 174r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited



Figure 4. Modified scroll decoration from *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 178v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

from decoration number 95, another modified scroll (see Figure 5) in Book 2 (Sahagún 1576–77, Bk 2: f. 126v), where the artist has used blue paint to modify the acanthus leaf into a blossoming flower. These are both acts of aesthetic choice that subvert the original outline of the acanthus motif (see also Peterson 1993, 178). The depiction of flowers was not un-



Figure 5. Modified scroll decoration from *Florentine Codex*.

Note the modification to the outline. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 180v. By permission of the MiC.

Any further reproduction by any means is prohibited

common in European book illumination, but the modifications described above, in contrast with the intended outline, demonstrate the flexibility with which the painters of the *Florentine Codex* employed Renaissance motifs in the effort of incorporating more colorful designs and paradisiacal blooms (see also Gruzinski 2002, 119). They perhaps also demonstrate a timeline of reevaluation with respect to the ornamental aesthetics.

Another significant case involves looking not at the decorations of the *Codex* itself but delving into “the space” (Schapiro 1996, 119)—the three-dimensional world in a two-dimensional piece of art—of a set of images from Book 9 (Sahagún 1576–77, Bk 9: f. 64r). These examples were cited by Peterson (2003, 240–42) to demonstrate that the artists used glyphic forms to outline the artistic process of featherworking, supplementing the adjacent columns of text. Looking more closely at the aforementioned image, the featherworker’s design is the same style of decoration used within the pages of the *Florentine Codex*. It is what in the present typology is classified as a multi-color scroll (see Figure 6). More descriptively, the design is constituted by acanthus leaves of multiple colors. This suggests two pos-



a)



b)



c)

Figura 6. Image and enclosed multi-color scroll decorations from *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 219, f. 372r, (b) ms. Med. Palat. 220, f. 234v, left, and (c) ms. Med. Palat. 220, f. 244r, right. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

sibilities. Somewhat analogous to “what writing looks like” (Houston 2018a), the decorations could be interpreted as a representation of “what *imagery* looks like”: a drawing of an image, a declaration of a depiction. Alternatively, the artists may have employed the feathery nature of stylized acanthus leaves to invoke featherworking, especially with the multi-color designs, thus adding visual brilliance and texture to the book.

ANALYTICAL DATA AND INSIGHTS

Table 1 presents analytical data demonstrating the frequencies of each decorative category in the Spanish or Nahuatl columns and each book, whether they appear in the main part of the text or in an appendix, and whether they appear after a section, after a chapter or paragraph title, or at the top of a new page. Supporting Garone Gravier's findings, the highest numbers of decorations are found in Books 10 and 11, but contrary to what she reported, the books with the lowest amounts of decorations are 5 (n=3) and 7 (n=5). A large majority of the decorations appear in the Spanish text (n=529), rather than the Nahuatl (n=95), which Garone Gravier (2011, 191) also noted. This study corroborates previous findings by documenting the higher concentrations of *Botanical, in color* decorations in Books 1 and 2, as opposed to higher concentrations of *Scroll, Botanical scroll*, and *Enclosed scroll decorations* in Books 10, 11, and 12. In particular, *Botanical, in color* decorations are the only type of decoration in Book 1 that number more than six (n=23). The painted botanical decorations are more reminiscent of central Mexican plant imagery and artistic style (Garone Gravier 2011, 194, citing a communication with Diana Magaloni). However, the meaning of this pattern may not support an association of flowers with Pre-Columbian gods (cf. Magaloni Kerpel 2019, 158). In fact, the Appendix of Book 1, which contains Christian scripture and condemnation of Indigenous beliefs, contains similar botanical decorations to the rest of Book 1. As such, an association with the text and specifically with Pre-Columbian deities does not necessarily hold true. However, there is an intriguing possibility that the artists strategically employed these botanical decorations to suggest a similitude between the two cosmologies.

Another piece of evidence that perhaps suggests the decorations do not reflect content (at least directly) is that in the section of Book 11 that describes numerous different plants, in some cases it seems that the artists chose stylized scroll decorations on the basis that they would not be confused with the meticulous, realistic drawings of plants that *are* associated with the text, many of which display roots. Furthermore, throughout the three volumes, similar decorations often go in sequence, indicating that the decorations chosen may have depended more on who was decorating which sections and/or what they were inspired to paint at the time. As such, the decorations may have been meant to adorn the book as a material object itself, or, if embellishing the text, seem to reflect the text as a

whole. This idea that decorative motifs on pages within a book might more directly relate to the physicality of the book was proposed by Oleg Grabar (1992, 220) with respect to a copy of the epic *Shahnameh* created in the 1400s, for which “The natural ornament [...] served to enhance the book, not a page. It proposes the pleasure of holding, viewing, or owning a book [...] The texture of the ornament [...] emphasizes the book and not the text as a work of art.”

One of the higher concentrations of a decoration type are the *Botanical, unpainted* decorations in Book 6. Some have flowers—potentially the same flowers depicted in Books 1 and 2—but many contain fruit such as grapes. Many of these decorations, with notable exceptions, were not simply left without pigment; they were drawn in the style of engravings or etchings and thus reflect a completely different aesthetic than the decorations in Books 1 and 2, which were often not outlined. Only a small fraction of decorations in Volumes 2 or 3 were painted in color, and they appear at the end of Book 10 and between folios 66v and 92r of Book 11. The lack of paint used in the decorations does not always line up with unpainted illustrations, supporting previous suggestions of a varied timeline for the completion of different elements of the work, or perhaps other influences on use of pigment.

The sizes of the decorations vary depending on the amount of space left between lines of text or sections; however, most are comparable in size. Garone Gravier (2011, 195) observed that “the usual size was one-eighth the height of the writing field.” An approximate evaluation of the size of each decoration here yielded a similar conclusion—the average size of decorations throughout the *Florentine Codex* was approximately one-ninth the length of the column. The average for Volumes 1 and 2 combined was one-eighth, but the numerous smaller decorations in Volume 3 lowered that number. In general, the size of the decoration did not seem to affect the type or style the artist chose to make it—there are various types of decorations of the same size, and the same type of decoration was produced in different sizes. However, in Volume 1, flattened-outline and multi-color scroll decorations seem to have been used to fill up larger spaces between blocks of text, whereas the more fluid, botanical decorations could be woven around text that sat closer together. Furthermore, especially in Books 10 and 11, the amount of space the artist had to make the decoration may have affected its classification, simply because the unfurled leaves of *Botanical* decorations were compressed into *Botanical*

scrolls, or *Botanical scrolls* into *Scrolls*, though for the most part this was not the case. Some of these fluid shifts between decorations correspond to what Riegl (1992, 213, 220–28) divided into “full acanthus leaf,” “acanthus half leaf,” and “acanthus tendril” motifs.

HERBALS AND ILLUSTRATIONS

Within Book 11 of the *Codex* is a section describing the plants of Mexico, complete with detailed, diagnostic images. Though the present paper does not deal specifically with these images, that Book provides insight into traditions of representation of plants and the meaning with which they imbued imagery, especially in the botanical decorations of interest here. In Alcántara Rojas’s (2011, 110) words, the artists of this section “adopted the botanic conventions of their time to create images that assisted recognition of the species in the ‘real’ world.” These various conventions correspond to different styles designated by historian Brian Ogilvie (2003, 145, 146–49), as “naturalist” and “analytic.”

The botanical section of Book Eleven, Paragraph V, which describes medicinal plants, has been referred to as the “herbal” (Ríos Castaño 2018). Victoria Ríos Castaño (2018), following a lead in the form of an observation made by Alfredo López Austin (1971), recently investigated the “features that demonstrate that [Paragraph V] is an autonomous herbal attached to the *Florentine Codex*, namely, its lack of lexicographical-doctrinal notes, its style of visual presentation, and its naming of the Nahuatl healers who supplied the data” (Ríos Castaño 2018, 465). According to López Austin (1971, 126), this section also reflects layers of input from various individuals, who sometimes contradicted previously recorded information about individual plants. This complexity affords a window into the complicated inception and execution of a document with multiple intentions and points of view. Sahagún’s interest in plants may have stemmed from a different original goal, and partially ties into European interests in medicines and useful plants that drove the creation of other documents at this time (Lozoya 2006; Ríos Castaño 2018; see also De Vos 2003). Such compilations of botanical knowledge cannot be separated from colonialist practices of the Enlightenment age (De Vos 2003; Lozoya 2006). De Vos (2003, 117) dubs the subject of these practices an “herbal El Dorado,” tying them into a history of empire, expansion, and quest for knowledge as capital.

Literature on relationships between image and text in European scientific writings from the period, which include both herbals and anatomy books, is useful for understanding the potential influences on the style, compilation, and purpose of the *Florentine Codex*. Such literature also situates it and related documents contextually. For example, Peterson (1993, 75–77) also suggests that European herbals may have been cited by painters at Malinalco through use of illustrative stylistic features common in those texts. Leonhard Fuchs, author of the 1542 herbal *De Historia Stirpium* (Anderson 1977, 137–47) was one of the first European botanists to stress the importance of identifiable images in botanical manuscripts (Kusukawa 2000, 100–01, see also Anderson 1977, 137–38). To be sure, far earlier, the Greek physician Krateuas made a name for himself as “the father of plant illustration” (Singer 1927, 5). Before this emphasis on illustration, there was the potential for deadly confusion of plants in medical treatment (Anderson 1977, 137), and many herbals used “generic” plant images, or simply depicted homogenous material sitting in an herbarium jar (Kusukawa 2000, 99–100). By implication, rather than being unimportant, images were necessary to include, regardless of whether they added any information or level of understanding to the document. In some ways, less specific images indicated a more fluid relation between image and text in that the images “served as a juncture for a multitude of meanings associated with” whatever the object happened to be (Kusukawa 2000, 101).

The relations of image and text in European herbals were also affected by changes in printing technology. As Ogilvie (2003, 158) notes, “Woodcuts could be printed on the same page as text with only one run through the press, but combining letterpress and copperplate required two runs and careful alignment. It was easier to print plates and text separately; and, in turn, to concentrate on plates.” In other words, woodcuts made it easy to put image and text on the same page (Ogilvie 2003, 158; see also Crane 1911[1896], 116; Kusukawa 2000, 91), whereas uniting engraved metal plates with type required passing the page through the printing press twice (Ogilvie 2003, 158). Ogilvie (2003) examines the relationship between pictures and text in early European herbals, finding that in botany, there was a trend toward less juxtaposition of image and text over time. Botanical imagery went through phases of “naturalist” style, where multiple phases of the plant’s life cycle were shown occurring together on the same plant (Ogilvie 2003, 145; see also Kusukawa 2000, 92). An “analytic” style arose in which the plant was seen as an amalgamation of “distinct elements”

(Ogilvie 2003, 146–49), and plant imagery even reached a stage of obsolescence, relegated to books of botanical drawings and prints that during the 1600s were more often perused for enjoyment than scholarly references (see Ogilvie 2003, 157).

Artists in central Mexico used similar tactics: in the *De la Cruz-Badiano Codex*, which is often compared to the “herbal” section of the *Florentine Codex* and was also produced at the Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco, “[s]ome images ... were configured by a synthesis of the principal characteristics of a species” (Zetina et al. 2011, 248). Likewise, artists of the *Florentine Codex* portrayed plants at multiple moments in their life cycles (Alcántara Rojas 2011, 111). Botanical drawings tend to have an oddly analogous relationship to ideas of “what writing looks like,” returning to a concept cited above (Houston 2018a; see also de Ávila Blomberg 2012, 494). Like “pseudo-scripts,” they must capture an “essence” without being that thing they aim to represent (Houston 2018b, throughout; Ogilvie 2003, 145; cf. Kusakawa 2000, 107). Much like archaeological drawing, botanical drawing involves choices about depiction (Houston 2012, 391). As de Ávila Blomberg (2012, 494, my translation) notes, attention to “artistic conventions” is a necessary step in finding clues toward the ideas being expressed.

EUROPEAN AND CHRISTIAN ARTISTIC INSPIRATION FOR IMAGERY

In her study of the Augustinian botanical murals at Malinalco, Jeannette Favrot Peterson (1993) analyzed possible inspirations for the subject matter. Notably, the artists involved in the production of the *Florentine Codex* may have participated in the creation of these murals (Alcántara Rojas 2011, 111–12; Peterson 1993, 50–56). Peterson (1993, 50–56) makes this argument on the basis of logistics, style, and content, but does not discuss the decorative elements in the *Florentine Codex*. The artists at Malinalco (and by this interpretation, at the Colegio de Santa Cruz) would have had access to a variety of books, paintings, prints, herbals, and religious documents (Peterson 1993, 2017; Garone Gravier 2011), and botanical decorations were common in European manuscripts (Armstrong 1983; Crane 1911 [1896]; Fisher 2004; Kauffman 2018). Peterson’s discussion of the aforementioned “grotesque” decorations speaks to this directly:

An ornamental design made up of Renaissance motifs such as angel heads, dolphins, acanthus leaves, and vases, which together are referred to as “grotesque” (*grutesco* or *de romano*) in style (Peterson 1993, 57).

Colonial muralists closely followed European illustrated books and graphics for the painted ornamental borders and friezes known as “grotesque” (*grutesco*). Grotesque designs utilized a playful and sometimes bizarre combination of antique motifs including candelabra, festoons, small naked figures, and hybrid creatures that were often composite creations with plant, animal, and human attributes (Peterson 1993, 70).

Many of the scroll decorations defined in the present work are clearly acanthus motifs (see Figure 7). By the 1400s in Europe, *Acanthus* sp. had become the “dominant leaf in manuscript borders” (Fisher 2004, 5–6), and Armstrong (1983, 31) has described acanthus leaves in an edition from that period of Pliny’s *Historia naturalis*. The grotesque tradition was taken up and adapted by artists in the Americas by the 1540s, which was quite soon after it became popular in Spain (Gruzinski 2002, 111–12), meaning it was a relatively new type of approach with which to communicate an artistic message in both regions. Furthermore, the presence of “angel heads,” “vases,” and “small naked figures” (see above) is also evident throughout many of the decorations in the *Florentine Codex*, as noted by Garone Gravier (2011), and the similarity to images from Malinalco is striking (see Figure 8). The artists working on the *Florentine Codex* were inspired by grotesque motifs in the creation of a significant number of their decorations, including scrolls, botanical scrolls, single-color scroll decorations, multi-color scroll decorations, modified scrolls, scrolls with a central medallion or figure, and alternative grotesque decorations, most of which begin with a base of acanthus leaves, though sometimes scrolls and botanical scrolls more likely portray grape leaves or ivy. Many of the decorations in Books 1 and 2 are “floral motifs,” as Garone Gravier (2011, 194) notes, but specifically acanthus leaves—a motif with history throughout Europe. This subtlety highlights the need to delve into the specifics of the decorations in order to engage with plant taxa as well as to understand the ways in which motifs were being employed in different contexts. Serge Gruzinski (2002, 111, 119–25) has argued that grotesque motifs served as an ostensibly repetitive but fluid, malleable outline that allowed Nahua artists to counter Spanish religious narratives and imbue images with locally salient messages. He suggests that “the falsely reassuring register of ornament and embellishment” hid these other meanings, such that on the murals at



Figure 7. Multi-color scroll decoration from *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 220, f. 136r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited



a)



b)



c)



d)

Figure 8. (a, b, c) Enclosed scroll with central medallion or figure, Alternative grotesque, and Enclosed alternative grotesque decorations from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 219, f. 78v, (b) ms. Med. Palat. 219, f. 189r, (c) ms. Med. Palat. 219, f. 120v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited. (d) mural detail at Malinalco. Source: Drawing by the author after Peterson 1993, 74, Fig. 56

Ixmiquilpan, for example, “the undulating garlands on the walls ... provided a clear and superb staging of pre-Hispanic belief in the gyrating movement of universal forces” (Gruzinski 2002, 125).

As mentioned above, Garone Gravier was correct that the decorations more directly reflecting Pre-Columbian motifs and artistic style are more common in Books 1 and 2, though some do appear in Book 6. But the question remains whether the separation of these motifs into distinct groups is a fruitful line of thought. Nonetheless, these trends could relate, perhaps not to content, but to the sequence of production and artists involved with the project at different times over the course of its long completion (e.g., Gimmel 2008; Magaloni Kerpel 2011; cf. Garone Gravier 2011, 194). Alternatively, the increasing use of European stylistic elements may in fact have to do with increased access to printed books from overseas, through growing college libraries (Mathes 1982; Stephen Houston, personal communication, 2019). This is not to dismiss the decorations, as scholars have tended to do with decorative imagery in various contexts (Díaz Cayeros 2012; Gruzinski 2002, 107; Kendrick 2006, 274–80), and which may be, Gruzinski (2002, 125) argues, what allowed artists to get away with using these spaces in ways that would have been unsanctioned by Spanish colonists. Borders and decorative imagery can serve as a window into understanding cultural context and worldview (Crane 1911 [1896]; see also Fisher 2004, 16). Just as both Terraciano (2019) and Peterson (2019) have argued for the *Florentine Codex*, separating the motifs by artistic tradition or origin may not be the most productive end goal, especially since, in their current employ, they became something entirely new (Díaz Cayeros 2012, 213–17; Gruzinski 2002, 86, 128–29, 178). Within the *Codex*, sometimes a sequence of decorations flows from tightly scrolled acanthus leaves to more fluid branches that may depict the same type of leaf, but which diverts from the recognizable motif, highlighting the ease with which an ornament could be taken and unpacked for a new purpose. And, in fact, the decorations follow similar (though not completely mirrored) patterns of painting that Magaloni (2011, 55) sees in the enclosed images—“diluted, watery colors” in some places, and “black-and-white drawings that resemble prints” in others. Although Magaloni Kerpel (2011, 54–55) presents these as deliberate attempts to maintain cohesive book styles, some of these features most likely relate to the artistic “hands” she discusses elsewhere in the chapter (Magaloni Kerpel 2011; see also Houston, Fash, and Stuart 2014/2015).

Kevin Terraciano (2019, 11, Table 1.3) lists the texts *Naturalis historia* (Pliny), *Etymologiae* (Isidore of Seville), *De Proprietatibus rerum* (Bartholomeus Anglicus), *De civitate dei* (Augustine), and *General estoria* (Alfonso X) as five potential sources for the organization of the *Florentine Codex*. Pliny the Elder's text is often the most emphasized (e.g., Magaloni Kerpel 2014; Ríos Castaño 2018) but curiously does not appear in Mathes's (1982) reconstruction of the library in the Colegio de Santa Cruz. Of course, scribes and artists might still have had access to the book. Along with the reconstruction of the library's holdings based on a surviving subset of the Colegio's books, Mathes (1982) included a list of books printed in Mexico during the sixteenth century that most likely would have either ended up in the library or at least been readily available at the college. These include religious texts that were printed by early presses in Mexico, especially those of Juan Cromberger and Pedro Balli in the mid- to late 1500s. The proliferation of printing presses across Europe and the Americas changed the way people accessed and shared books and thus the information and images therein (Mathes 1982, 13; 1996, 412; see also Garone Gravier 2016). It is thus useful to consider the types of decorations included within the pages of books created in this context. These volumes were printed while the *Florentine Codex* was painted and inscribed by hand. As previously mentioned, Garone Gravier (2011, 191–95) has cited the influence of European typographic style on the decorations of the *Codex* (see also Peterson 2017). Less certain is the precise feedback between books that were coming out of the same point in space and time (sixteenth-century central Mexico) and which would have been readily available in the library of the Colegio de Santa Cruz (Stephen Houston, personal communication, 2019).

Garone Gravier (2016, 417; my translation) notes that “since Gutenberg the space of manual ornamentation was shrinking until it arrived at a fate of ‘standardization of models’”—in other words, the mechanization of book decoration. These decorations included marks that sometimes served as text or punctuation, as well as more decorative crosses or botanical elements that denoted sections, frames, or emphasis within a book (Garone Gravier 2016, 418–22). A copy of Juan de Zumárraga's *Doctrina breue* was printed by Juan Cromberger/Juan Pablos in Mexico in 1544, and its cover page displays border motifs that recall many of the decorations in the *Florentine Codex* (see Figure 9). In particular, the winged angel flanked by acanthus scroll decorations, identified and catalogued as a woodcut by María Isabel Grañén Porrúa (2010, 18–19, 170), is similar to both images

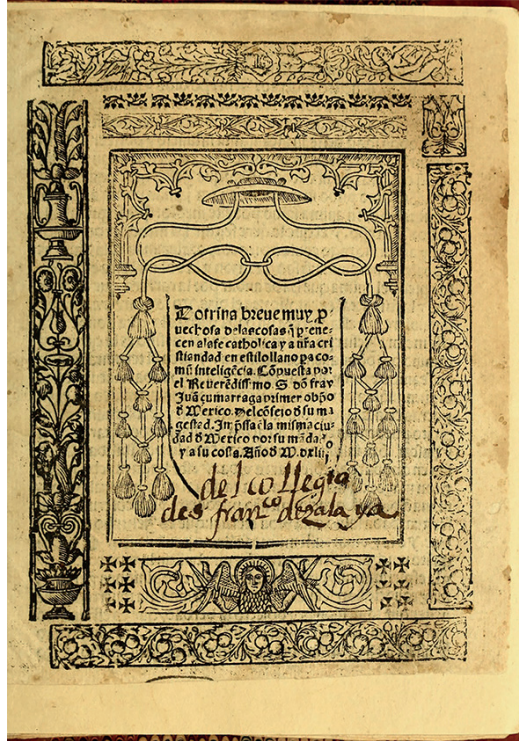


Figure 9. Cover page from Juan de Zumárraga's *Doctrina breve muy p[ro]uechosa delas cosas q[ue] p[er]tenecen ala fe catholica y a n[uest]ra cristiandad en estilo llano p[ar]a la comu[n] intelige[n]cia*, Mexico, Juan Cromberger (Juan Pablos), 1544.

Source: Courtesy of the John Carter Brown Library

in the *Codex* and at Malinalco (see Figures 8a, 8c). Also of relevance is the left border of the page, which contains vases and plants (Grañén Porrúa 2010, 18, 170). In fact, Juan Pablos made a habit of including grotesque imagery on his cover pages (Grañén Porrúa 2010, 19), so it comes as no surprise that there is overlap in subject matter between these motifs and the decorations in the *Codex*. Importantly, Garone Gravier (2016, 424–25) also discusses the significance of grotesque imagery in association with the development and spread of printing presses in Europe. In sum, the artists of the *Codex* relied on various traditions, even while practices of drawing and printing changed rapidly. It is significant that Pablos was using these particular woodcuts as early as 1543 (Grañén Porrúa 2010, 17), meaning they had been around long enough to serve as inspiration to the artists at Tlatelolco.

Garone Gravier (2016, 428; my translation) discusses the prominent use of leaves as decorative elements, as the “vegetal structure many times was geometric and permitted the formation of combinations of interwoven elements and units of regular repetition.” For example, the cover page of both *Doctrina breue* and Juan Gerson’s *Tripartito*, versions printed in the publishing house of Juan Cromberger/Juan Pablos in 1544, display a border constructed of the repeated use of a single typographic botanical element that alternates to create the illusion of a continuous flowing line (Grañén Porrúa 2010, 19; Figure 10). This element can be identified as a member of the early series A employed by Juan Pablos in Cromberger’s press (along with the cross which also appears on the cover page of this volume) (Garone Gravier 2016, 431, fig. 3). Grañén Porrúa (2010, 19–20) identified six woodcuts on this cover page; of particular interest is the right border, which depicts tightly scrolled acanthus leaves. Various decorations throughout the *Florentine Codex* are highly reminiscent of this border—especially certain *Enclosed scroll* decorations (see Figure 11).

The cover page of a copy of Pedro de Córdoba’s *Doctrina [christ]iana p[ar]a instruccion [et] información[n] de los indios: por manera de hystoria*, printed by Cromberger’s press in the same year, is enclosed by a rearrangement of the decorations on the cover page of *Tripartito*, excepting the small type elements (see Figure 12). It was common for engraved images to be used multiple times in one or various books (Garone Gravier 2019). Furthermore, altered mirror images of engravings were common when artists based their work off another image (Garone Gravier 2019, 170), likely because the artist copied the previous image into the carving, which would then be printed as opposite. While the above example is less a mirror image than an opposite rearrangement of decorative borders (since the images are not flipped), one could go so far as to appreciate the composition of mirrored page layouts as an aesthetic device. As Crane (1911 [1896], 57–58) notes, “a design, especially if on ornamental borderings of a page, often repeated several times throughout a book. These borderings and ornaments [...] could easily be shifted and a certain variety obtained by being differently made up.” The enclosed decorations that border the two cover pages contain botanical decorations as well as human figures, angels, and zoomorphic creatures. The format of these borders provides insight into the inspiration behind a number of the decorations in the *Florentine Codex*—mainly those influenced by grotesque and Renaissance imagery—which are enclosed in boxes and thus follow a tradition employed in printed books (see Figure 13,

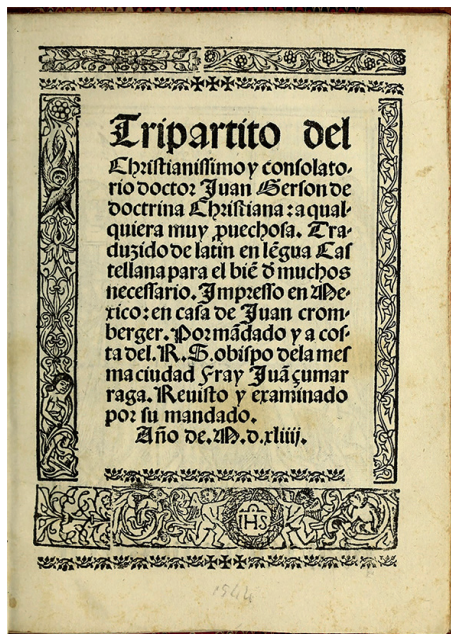


Figure 10. Cover page of Juan Gerson's *Tripartito del christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a qualquiera muy p[ro]uechosa*, Mexico, Juan Cromberger, 1544. Source: Courtesy of the John Carter Brown Library



Figure 11. Enclosed scroll decorations from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 220, f. 18v, (b) ms. Med. Palat. 220, f. 36r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

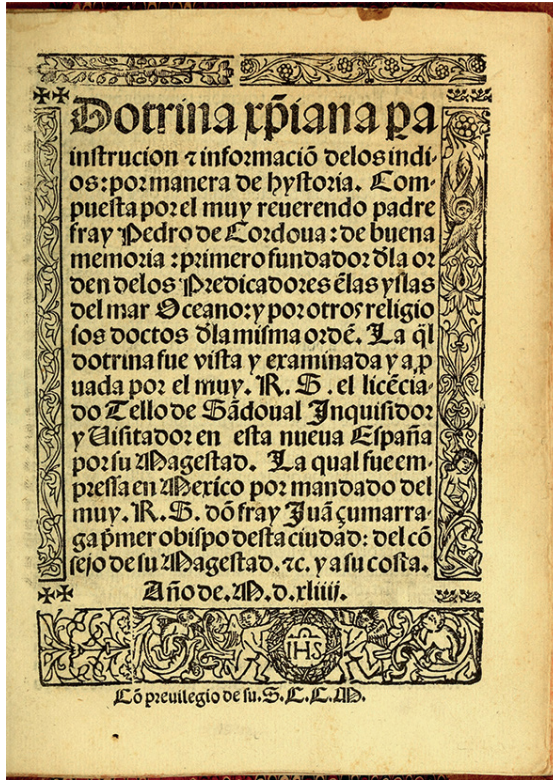


Figure 12. Cover page of Pedro de Córdoba's *Doctrina [christ]iana p[ar]a instruccion [et] informacio[n] de los indios: por manera de hystoria*, Mexico, Juan Cromberger, 1544. Source: Courtesy of the John Carter Brown Library



Figure 13. Enclosed alternative grotesque decoration from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 220, f. 417v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

see also Figure 11). Further suggestion of a deep connection between printed books and the imagery employed in the *Codex* comes in the form of the paragraph signs that appear in all three volumes and mimic those used by book printers (see, for example, Garone Gravier 2016; Grañén Porrúa 2010, 159). On two separate instances, both in Book 10, a row of three typographic crosses is employed as decoration (Sahagún 1576-77, Bk 10: Table of Contents, f. 70v), which may be modeled after the cross used by Juan Pablos beginning in 1548 (see catalogue in Grañén Porrúa 2010, 159). Finally, in Book 6 of the *Codex*, an artist drew a pointing hand (Sahagún 1576-77, Bk 6: f. 204v), reminiscent of both manicules in catechisms (Pardo 2015, 9) and typographic designs used by Pedro Balli (see catalogue in Garone Gravier 2016, 437, fig. 10). Osvaldo Pardo recognized that this sign is a particularly salient example of the interplay between book printing and illustration: “First migrating from manuscripts to the printed page, and then enjoying a double life as handwritten sign and movable type, the manicule came to be used in Mexican pictorial catechisms as a conjunction, emphatic particle, and deictic sign that stood for the authoritative hand of the teacher/friar” (Pardo 2015, 9). Though not counted in the catalogue of decorations investigated here, these three examples suggest the extent to which the artists creating the *Florentine Codex* were influenced by contemporary book printing traditions.

A final example from sixteenth-century printed books in Mexico is a discrete image rather than a border: an elaborate design in Alonso de Molina’s *Arte de la lengua mexicana y castellana*, printed by Pedro Balli in 1576 (see Figure 14) (Molina 1576, f. 78v). This design has some similarities to the decorations in the *Florentine Codex* labeled by Garone Gravier (2011, 195) as typographic, which she identified as influenced by traditions of European book-printing using woodcuts. The presence of such a design in a book printed in 1576 in Mexico again suggests that the designs in the *Florentine Codex* may have been influenced by contemporary practices in Mexico as well as European book hand-illustration and printing. The “typographic” decorations in the *Codex* are hand-drawn illustrations inspired by prints (Garone Gravier 2011, 195), in turn inspired by more fluid hand-made illustrations in older manuscripts (Garone Gravier 2016, 417). Thus, the decorations in the *Florentine Codex* resemble a skeuomorph, “a thing that looks like one material but is, in fact, another” (Houston 2014, 52)—in this case not in material but in production (Stephen Houston, personal communication, 2019). Skeuomorphs are concisely defined as “cross-media

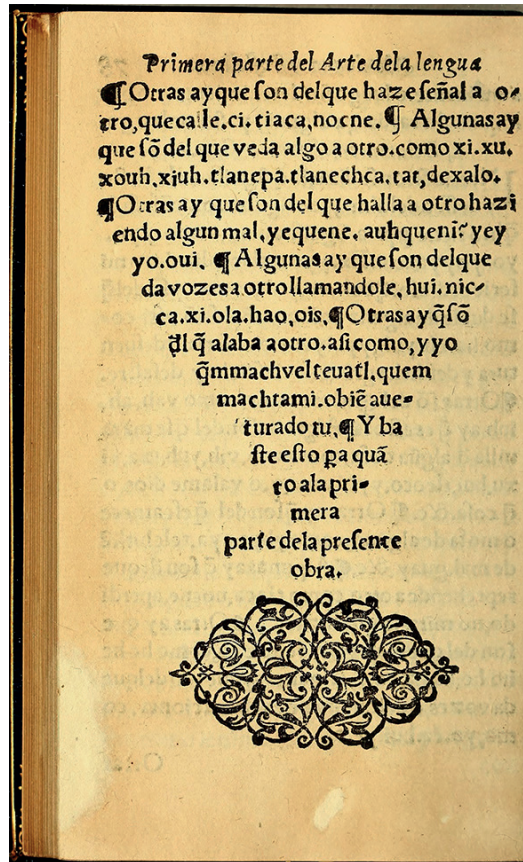


Figure 14. F. 78v of Alonso de Molina's *Arte de la lengua mexicana y castellana*, Mexico, Pedro Balli, 1576. Source: Courtesy of the John Carter Brown Library

transfer,” where “[f]unctional features, or ones intrinsic to an original material, were replaced by imitations that preserved formal or depictive traces of the original” (Houston 2014, 52). Examples commonly given include ceramic containers that evoke gourds (Houston 2014, 40–41) or woven basketry (Blitz 2015, 666). Skeuomorphs have been studied in terms of functionality and how their features affect decisions to try new technology (Blitz 2015). Blitz (2015, 668) has noted that “shape skeuomorphs,” like the containers mentioned above, while made of different material, occupy the same role. In the two-dimensional space of a page, the equivalent concept might be the place a decoration occupies in the page layout. Though not in the traditional way, the concept of skeuomorphs especially applies

to hand-drawn decorations in the *Florentine Codex* that deploy cross-hatching to mimic woodcuts or engravings. These decorations were drawn by hand but evoke a more mechanical technology. Though Houston (2014, 57–58) has cautioned against attempts to explain all skeuomorphs through one line of reasoning without consideration of the local context, he notes that one “explanation [...] is that they express jointly practiced technologies in tandem development” (Houston 2014, 59). This is possibly what feedback between printing and illustration may have looked like in early colonial Mexico.⁵

Various researchers have also pursued more specific leads relating to sources and inspiration for individual images in the *Florentine Codex*. For example, Escalante Gonzalbo (2003, 2008, 2014, 2019) has traced images of cargo ships, snowfall, and women that Sahagún (1576–77, Bk 10: f. 39v–f. 40r, my translation) describes as “looking for vices ... sleeping with some, and with others ... making eyes at men” to their potential European sources. The depiction of snowfall in particular may have been inspired by a woodcut in a book compiled by Olaf Magnus (Escalante Gonzalbo 2019, 72). A version of Pliny’s *Historia naturalis* from around 1300 also depicts “falling rain or snow” (Armstrong 1983, 25), although it is unclear whether the style in this image matches that employed in the *Florentine Codex*, which has been deemed “the European printed model” by Escalante Gonzalbo (2019, 72). Escalante Gonzalbo (2014, 165) proposes that the depictions of women he refers to as prostitutes in the *Florentine Codex* are inspired by images of the ancient Greek Graces, or goddesses related to beauty and fertility (Smith 2012). Though in this case he argues that the content is unrelated to the source image (Escalante Gonzalbo 2014, 167), perhaps it would be useful to challenge this assumption and accept the possibility that such emulation was a cloaked act of defiance, a defense against a skewed interpretation of women’s sexuality likely heavily influenced by the Church. To be sure, Sahagún’s language has more to do with external judgment than identification of the women’s occupation. There are other cases where, as Escalante Gonzalbo (2003, 180) writes, “the meaning of a scene acquires peculiarities due to the theme of the engraving used as a model,” particularly when the source was a Christian religious image.

⁵ See also Gruzinski (2002, 116) for a similar discussion of simultaneous feedback and exchange of designs between Europe and Mesoamerica.

Christian imagery produced another layer of meaning that the Nahua artists of the *Florentine Codex* could call upon in the form of pictorial allusion or even allegory (Escalante Gonzalbo 2003; Peterson 2017). For example, Peterson (2017, 205–06) has identified that a doctor and patient shown in Book 11 invoke the Pietà, images of Mary holding Jesus’s body after his crucifixion, both to represent the gravity of the disease and to qualify the power of the medicine. Peterson (2017, 208) notes that “some adoption of biblical narratives by the *Florentine Codex* artists worked in reverse, subverting the original Christian intent”—for example, allusions to the Three Magi in images of worshippers in front of a deity-effigy (Peterson 2017, 208). As with the modified scrolls described above, Peterson (2017, 199) argues that through the agency of Nahua artists drawing on Christian imagery for the paintings in the *Florentine Codex*, “a familiar scene is recast, even disrupted.” Friars often found that biblical stories could be interpreted in, from their point of view, unintended ways. Consider the story of the (near-) sacrifice of Isaac as viewed through the lens of a religion that incorporated corporeal sacrifice—the lesson becomes ambiguous (Díaz Balsera 2001).

A final element of Christian imagery involves the depiction of plants. Escalante Gonzalbo (2003, 181–82) identified palm trees in an image from the *Codex Azcatitlan* that shows the Mexica journeying after leaving their homeland, linking this image to common biblical images of the Exodus, which often display the same palm trees as members of oasis vegetation communities. Escalante Gonzalbo (2003, 182) concludes that the artists “wished to establish a link between the biblical episode and Mexica history.”

BOTANICAL EVOCATIONS AND “PARADISE”

A prayer-book was not only a prayer-book, but a picture-book, a shrine, a little mirror of the world, a sanctuary in a garden of flowers (Crane 1911 [1896], 26)

Berenice Alcántara Rojas’s (2011) analysis of flowers in the *Florentine Codex*, and in colonial central Mexico more generally, elucidates the facility of melding between the Nahua “flower world” and the European Christian idea of a garden paradise, citing the murals at Malinalco as an embodiment of such syncretism (see also Peterson 1993, 127). Though

Alcántara Rojas (2011, 113) briefly mentions the flowers that appear as decorations throughout the *Codex*, the analysis focuses on the “main” images. Alcántara Rojas (2011, 131) lists eight plant species associated with the “flower world,” largely for their “quality of producing sweet fragrances with the capacity to affect the human nervous system and create altered states of consciousness” (Alcántara Rojas 2011, 130–31). Some appear in Book 11 of the *Florentine Codex*: “*Plumeria rubra* [...] *Talauma mexicana* [...] *Magnolia schiedanae* [...] *Solandra maxima* [...] *Pseudobombax ellipticum* [...] *Philodendron mexicanum* [...] *Quararibea funebris* [...] [and] *Beureria* [*Bourreria*] *huanita*” (Alcántara Rojas 2011, 131). These flowers also possess a lushness to their petals and an extravagance to their visual cues for pollinators. Similarly, the murals at Malinalco, in imaging another “paradise,” depict, among others, *Talauma mexicana*, *Bombax ceiba*, *Solandra* sp., *Vitis* sp., *Acanthus* sp., and *Punica granatum* (Peterson 1993, 85–98), some of which Peterson identified by reference to Book 11 of the *Florentine Codex* (Peterson 1993, 84).

Of the plants listed above, four (not including *Acanthus* sp., which appears throughout) are evoked in the *decorations* of the Florentine Codex. It is important to rely on the concept of evocation rather than identification. At various instances, the same flowers can be found on plants with differing leaves (compare Figures 1a and 15a), implying that the meaning may rest in the floral elements regardless of whether or not the plant was depicted naturalistically.⁶ Furthermore, strict taxonomic identification may push beyond the diagnostic potential of the images themselves. Nonetheless, there are strong possibilities: *Solandra maxima* (see Figure 15, see also Figure 1a), either *Pseudobombax* sp. or *Bombax* sp. (see Figure 16), *Vitis* sp. (grapes; see Figure 17), and *Punica granatum* (pomegranate, identified based on Peterson 1993, 49, fig. 25; see Figure 18). The first three taxa had (and have) divine significance in central Mexico, and the latter two convey Christian meaning (Alcántara Rojas 2011; Ebacher 2016, 61, 68; Peterson 1993, 85–98). It is important to emphasize that combinations of some of these plants have been found in other contemporary pieces of art. Colleen Ebacher (2016, 69–70) has called attention to the presence of local and non-local plant species in the murals of Malinalco, interpreting them as a type of “heterotopia.” It is not novel to recognize that these plants

⁶ See Ávila Blomberg (2012, 494) for a similar discussion regarding the *De la Cruz-Badiano Codex*.



a)



b)

Figure 15. a) Botanical (in color) decoration from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 25r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited. b) *Solandra maxima* flower; ©Forest & Kim Starr, CC BY 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6106149>



a)



b)



c)

Figure 16. a) Botanical (in color) decoration from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Palat. 218, f. 48r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited. b) *Pseudobombax ellipticum* flower; © Tatters ✨, CC BY 2.0, <https://www.flickr.com/photos/62938898@N00/5096233207>; c) *Bombax ceiba* flower; ©Forest & Kim Starr, CC BY 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6182072>



Figure 17. Botanical (painted and unpainted) decorations from the *Florentine Codex*. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 218, f. 46r, (b) ms. Med. Palat. 219, f. 84v. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited



Figure 18. Enclosed scroll and enclosed botanical (unpainted) decorations from the *Florentine Codex*. Note detailed depiction of pomegranate seeds. Source: Florence, The Biblioteca Medicea Laurenziana, (a) ms. Med. Palat. 219, f. 50r, (b) ms. Med. Palat. 219, f. 198r. By permission of the MiC. Any further reproduction by any means is prohibited

were painted or drawn together; rather, the goal is to draw attention to the fact that one of the spaces in which this was done was within the pages of the *Florentine Codex*, in decorations which have largely been overlooked.

Pomegranates are highly symbolic in various cultural and religious contexts, and historical representations have come to imbue them with multifaceted, and sometimes seemingly contradictory, meanings (Goor 1967; Ruis 2015). Ruis (2015) has written about the symbolic role of pomegranates as keepers of equilibrium between various forces, representing fertility and virginity, acting as both aphrodisiac and contraceptive, and standing for life and death. In ancient Greece, pomegranates played a major role in the myth of Persephone, preventing her from leaving the underworld and thus embodying both death and cycles of agricultural fertility (Giesecke 2014, 42–47; see also Ruis 2015, 25). Though pomegranates were also present in Renaissance art (Gruzinski 2002, 85), it is useful to note that Indigenous artists often painted scenes from Ovid’s work on Greek mythology (Gruzinski 2002, 91–106), suggesting multiple simultaneous avenues of influence that could have inspired artists to include these fruits in the *Florentine Codex*. In fact, Gruzinski (2002, 103) has pointed out that the scribes of the *Codex* chose to compare Pre-Columbian gods with members of the Greek pantheon, and in another section, they included reference to the Trojans (Sahagún 1576–77, Bk 10: f. 114r). In Christianity, “The pomegranate connects Mary to the ancient mother goddesses as an icon of divine fertility, but paradoxically it also represents her chastity” (Ruis 2015, 25). Furthermore, the blood-like juices of the pomegranate invoke Jesus’s suffering (Ruis 2015, 25). Grapes are also associated with the blood of Christ—recall the Christian ritual of Communion (Peterson 1993, 96; Fisher 2004, 5)—and in broader contexts have invoked “the cycle of death and rebirth” (Giesecke 2014, 68). Both of these fruits are red, an important color in central Mexico associated with deities and creation, and perhaps strategically added to Christian imagery to imbue them with new meaning (Bassett and Peterson 2012, 49–52). It is possible, then, that these fruits took on the role of flowers or color glyphs by providing color and meaning without the use of pigment (cf. Magaloni Kerpel 2011, 51), with “the emphasis on the red and black respond[ing] to a double or bicultural reading of sacred knowledge” (Bassett and Peterson 2012, 50).

Peterson (1993, 130) suggests that through projects like the murals of Malinalco, “not only the cloister garden but the entire monastic complex and even the Christian church as a whole came to be thought of as

representing the ‘earthly paradise.’” A similar phenomenon may occur within the microcosm of the *Codex* itself. Diana Magaloni Kerpel (2019, 158) has described the decorations as god “essence” present to “qualify” the text (see also López Austin 1974, 144). Taking this a step further, the *Codex* becomes “a little mirror of the world,” as Crane (1911 [1896], 26) argues of botanical decorations in European prayer books (see also Tosi 2016), or as Díaz Cayeros (2012) finds in the choir of the Puebla Cathedral. Not only in Book 1, but throughout, the decorations in the *Florentine Codex* invoke paradise. The artists may have used these decorations, including the depictions of non-local plants like pomegranates, in the similar agentive ways they added color to religious murals (Bassett and Peterson 2012, 49–52): “colors and colorful things functioned within vast conceptual matrices so that a flower was at once a part of the natural world, a source for pigment, a metaphor for poetic and priestly speech, and a glyphic prompt in a synesthetic experience (Bassett and Peterson 2012, 58)”.

This inference buttresses the claim that plants were “used as a referring agent to chromatically classify the whole environment perceived by the Nahua” (Reyes Equiguas 2011, 154). The inclusion of these plants in the decorations of the *Codex* is also another example of the artists’ agency (Peterson 1993; 2017; see also Ebacher 2016; Gruzinski 2002, 114–25 for discussions of Indigenous artists’ agentive uses of motifs in murals). Just as they used the larger, illustrative images to complicate narratives in the Spanish text, sometimes with layers of subtlety difficult to unpack without knowledge of the original referent (e.g., Escalante Gonzalbo 2003; Peterson 2017), the artists made decisions about what to include in the small spaces left between blocks of text. Knowledgeable about bookmaking, painting, and European illustrated manuscripts, the artists called upon these traditions to turn the pages of the *Florentine Codex* into a reflection of the flower paradise so salient in Pre-Columbian religious practice. But they also deliberately included imagery of luscious red fruits that are not native to the Americas, not as a parallel but rather an intersecting invocation of Christianity to augment, or underscore, the multi-faceted project that was imbuing the pages of the *Codex* with sensual reflections of vitality, paradise, and a deep understanding of peoples’ place in the natural world (see also Mundy 2019). In this way, the artists turned the encyclopedic *Florentine Codex* into a work of art similar to those deemed worthy of sacred spaces (e.g., Díaz Cayeros 2012; Ebacher 2016; Peterson 1993).

CONCLUSIONS

This project began with a description and categorization of decorative elements in the *Florentine Codex*. Typological categorization can elucidate patterns and sources of inspiration for artwork, but also illuminates instances of defiance to categories. Ultimately, this work was a step toward finding meaning in the nuances of individual decorations. The classification employed here differed from previous research in its focus on botanical differences between decorations as well as a focus on the use of color. Though it could be argued that lack of color was *not* deliberate, considering the conditions under which the artists were working, the opposite is not true—pigment was used strategically and meaningfully. This point highlights another novel aspect of the present study, which is the identification of modified scrolls, defined by a use of paint that subverted the initial design outline. This analysis facilitated a deeper investigation of the meaning behind botanical elements of the decorations as well as their connections to contemporary projects. A productive next step would be returning to some of the work Garone Gravier (2011) began in separating style from content and conducting an in-depth comparison to nearby images within the *Codex*, re-integrating the decorations within the space of the book.

The decorations under consideration, images often ignored in analyses of the *Codex* with one notable exception, were analyzed here through various lenses related to traditions of botanical illustration, herbals, books, and artistic materials from the same period. The decorations are not superficial referents to a single tradition or meaning; they simultaneously contain multiple registers of significance. As various scholars have attested, images in the *Codex* cannot be written off as mere support of the text—in fact, images often contained layers of meaning that complicated and even questioned Sahagún's mission. What began as a project of simultaneous documentation and colonization was redirected by the Indigenous artists and scribes (see also Escalante Gonzalbo 2003; Peterson 2017).

Decorations closely accompanied the artistic style of larger images, and some brightly colored scroll decorations may have evoked featherworking. European sources heavily influenced the content of some decorations, but regardless of the specific source, a common theme is that botanical elements—and especially flowers and fruits—played an important role in denoting inspiration and meaning behind the decorative elements. The paradoxical religious significance evoked in motifs of both Pre-Columbian and

European tradition, as well as the varied sources of inspiration resulting in skeuomorphic designs and grotesque acanthus leaves modified with brightly colored paint to produce flower blooms, highlight the complexity, contradiction, and ingeniousness that permeate the *Codex*. A set of material objects evoking paradise within their pages, the *Florentine Codex* contains multitudes, courtesy of the Indigenous scribes and artists who created it.

ACKNOWLEDGMENTS

I wish to thank Stephen Houston, who encouraged me to explore this topic and offered valuable comments on earlier drafts. I also wish to thank Andrew Scherer, Jeffrey Moser, Emily Hirsch, and Traci Ardren whose comments on this work were extremely helpful. Emily encouraged me to look into grotesque designs/motifs. Thanks also to Valerie Andrews at the John Carter Brown Library. The anonymous reviewers' comments greatly improved this manuscript, and I am grateful to them. Any errors that remain are mine.

BIBLIOGRAPHY

Documents

- Córdoba, Pedro de. 1544. *Dotrina [christ]iana p[ar]a instruccion [et] informacio[n] de los indios : por manera de hystoria*. Mexico: Juan Cromberger. John Carter Brown Library Internet Archive. <https://archive.org/details/dotrinachristian-00crdo/page/n3/mode/2up>
- Gerson, Juan. 1544. *Tripartito del christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a qualquiera muy p[ro]uechosa*. Mexico: Juan Cromberger. John Carter Brown Library Internet Archive. <https://archive.org/details/tripartitodelchr00gers>
- Molina, Alonso de. 1576. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Mexico: Pedro Balli. John Carter Brown Library Internet Archive. <https://archive.org/details/artedelalenguame00moli>
- Sahagún, Bernardino de. 1576–77. *Florentine Codex: Historia general de las cosas de Nueva España*. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218–220. World Digital Library. <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/1/>

Zumárraga, Juan de. 1544. *Dotrina breue muy p[ro] uechosa de las cosas q[ue] p[er] tenecen a la fe catholica y a n[uest]ra cristiandad en estilo llano p[ar]a comú[n] intelige[n]cia*. Mexico: Juan Cromberger. John Carter Brown Library Internet Archive. <https://archive.org/details/dotrinabreuemuyp00zumr/page/n3/mode/2up>

Publications

Alcántara Rojas, Berenice. 2011. “In *Nepapan Xochitl*: The Power of Flowers in the Works of Sahagún.” In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, and with Louis A. Waldman, 107–32. Florence: Villa I Tatti, Kunsthistorisches Institut in Florenz.

Anderson, Frank J. 1977. *An Illustrated History of the Herbals*. New York: Columbia University Press.

Armstrong, Lilian. 1983. “The Illustration of Pliny’s *Historia naturalis*: Manuscripts before 1430.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46: 19–39. <https://doi.org/10.2307/751112>.

Ávila Blomberg, Alejandro de. 2012. “Yerba del coyote, veneno del perro: la evidencia léxica para identificar plantas en el Códice de la Cruz Badiano.” *Acta Botanica Mexicana* 100: 489–526. <https://doi.org/10.21829/abm100.2012.42>.

Bagley, Robert. 2008. *Max Loehr and the Study of Chinese Bronzes: Style and Classification in the History of Art*. Ithaca, NY: East Asia Program, Cornell University.

Baglioni, Piero, Rodorico Giorgi, Marcia Carolina Arroyo, David Chelazzi, Francesca Ridi, and Diana Magaloni Kerpel. 2011. “On the Nature of the Pigments of the *General History of the Things of New Spain: The Florentine Codex*.” In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, and with Louis A. Waldman, 79–105. Florence: Villa I Tatti, Kunsthistorisches Institut in Florenz.

Bassett, Molly Harbour, and Jeanette Favrot Peterson. 2012. “Coloring the Sacred in Sixteenth-Century Central Mexico.” In *The Materiality of Color: The Production, Circulation, and Application of Dyes and Pigments, 1400–1800*, edited by Andrea Feeser, Maureen Daly Goggin, and Beth Fowkes Tobin, 45–64. Farnham, UK: Ashgate.

Blitz, John H. 2015. “Skeuomorphs, Pottery, and Technological Change.” *American Anthropologist* 117 (4): 665–78. <https://doi.org/10.1111/aman.12349>.

- Bröchler, Anja. 2009. "Revisioning the Conquest of Mexico: Image and Text in the Florentine Codex (1578–80)." *The Medieval History Journal* 12 (1): 47–76. <https://doi.org/10.1177/097194580901200103>.
- Crane, Walter. 1911 [1896]. *The Decorative Illustration of Books*. London: G. Bell and Sons.
- De Vos, Paula. 2003. "An Herbal El Dorado: The Quest for Botanical Wealth in the Spanish Empire." *Endeavour* 27 (3): 117–121. [https://doi.org/10.1016/s0160-9327\(03\)00109-1](https://doi.org/10.1016/s0160-9327(03)00109-1).
- De Vos, Paula. 2017. "Methodological Challenges Involved in Compiling the Nahua Pharmacopeia." *History of Science* 55 (2): 210–233. <https://doi.org/10.1177/2F0073275317712139>.
- Dethlefsen, Edwin, and James Deetz. 1966. "Death's Heads, Cherubs, and Willow Trees: Experimental Archaeology in Colonial Cemeteries." *American Antiquity* 31 (4): 502–10. <https://doi.org/10.2307/2694382>.
- Díaz Balsera, Viviana. 2001. "A Judeo-Christian Tlaloc or a Nahua Yahweh? Domination, Hybridity and Continuity in the Nahua Evangelization Theater." *Colonial Latin American Review* 10 (2): 209–227. <https://doi.org/10.1080/10609160120093787>.
- Díaz Cayeros, Patricia. 2012. *Ornamentación y ceremonia: cuerpo, jardín y misterio en el coro de la catedral de Puebla*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Ebacher, Colleen. 2016. "Whose Paradise Is This?: The Sixteenth-Century Murals of Malinalco as Heterotopia." *Hispanic Journal* 37 (2): 47–72. <https://doi.org/10.2307/26535314>.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2003. "The Painters of Sahagún's Manuscripts: Mediators Between Two Worlds." In *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, edited by John Frederick Schwaller, 167–91. Berkeley, California: Academy of American Franciscan History.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2008. "Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo xvi." In *El arte cristiano-indígena del siglo xvi novohispano y sus modelos europeos*, edited by Pablo Escalante Gonzalbo, Helga von Kügelgen, Monika Niedermeier, Patrick Lesbre, and Claudia Espejel, 9–27. Cuernavaca, Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2014. "Sobre la posible presencia de los Emblemas de Andrea Alciato en el medio de elaboración del *Códice Florentino*." In *Los espacios de la emblemática*, edited by Herón Pérez Martínez, and Bárbara Skinfill Nogal, 59–175. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2019. "The Art of War, the Working Class, and Snowfall: Reflections on the Assimilation of Western Aesthetics". In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson, and Kevin Terraciano, 63–74. Austin: University of Texas Press.
- Fisher, Celia. 2004. *Flowers in Medieval Manuscripts*. London: The British Library.
- Garone Gravier, Marina. 2011. "Sahagún's Codex and Book Design in the Indigenous Context." In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, and with Louis A. Waldman, 157–97. Florence: Villa I Tatti, Kunsthistorisches Institut in Florenz.
- Garone Gravier, Marina. 2013. "Calígrafos y tipógrafos indígenas en la Nueva España." *Revista General de Información y Documentación* 23 (2): 315–32. https://doi.org/10.5209/rev_RGID.2013.v23.n2.43138.
- Garone Gravier, Marina. 2016. "De florones y cruces. Breve historia del ornamento tipográfico en la edición colonial." In *De la piedra al pixel: Reflexiones en torno a las edades del libro*, edited by Marina Garone Gravier, Isabel Galina Russell, and Laurette Godinas, 417–58. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garone Gravier, Marina. 2019. "Aproximaciones al estudio de la cultura visual en el libro impreso novohispano." In *Bibliología e iconotextualidad. Estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre textos e imágenes*, edited by Marina Garone Gravier, and María Andrea Giovine Yáñez, 145–77. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giesecke, Annette. 2014. *The Mythology of Plants: Botanical Lore from Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Gimmel, Millie. 2008. "An Ecocritical Evaluation of Book XI of the Florentine Codex." In *Early Modern Ecostudies: From the Florentine Codex to Shakespeare*, edited by Thomas Hallock, Ivo Kamps, and Karen L. Raber, 167–80. New York: Palgrave Macmillan.
- Goor, Asaph. 1967. "The History of the Pomegranate in the Holy Land." *Economic Botany* 21: 215–30. <https://doi.org/10.1007/BF02860371>.
- Grabar, Oleg. 1992. *The Mediation of Ornament*. Princeton: Princeton University Press.
- Grañén Porrúa, María Isabel. 2010. *Los grabados en la obra de Juan Pablos: Primer impresor de la Nueva España, 1539–1560*. Mexico City: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. 2002. *The Mestizo Mind*. New York: Routledge.
- Hassig, Debra. 1989. "Transplanted Medicine: Colonial Mexican Herbals of the Sixteenth Century." *RES: Anthropology and Aesthetics* 17/18: 30–53. <https://doi.org/10.1086/RESvn1ms20166813>.

- Houston, Stephen D. 2012. "Telling It Slant: Imaginative Reconstructions of Classic Maya Life." In *Past Presented: Archaeological Illustration and the Ancient Americas*, edited by Joanne Pillsbury, 387–411. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Houston, Stephen. 2014. *The Life Within: Classic Maya and the Matter of Permanence*. New Haven: Yale University Press.
- Houston, Stephen. 2018a. "What Writing Looks Like." Maya Decipherment. <https://mayadecipherment.com/2018/06/28/what-writing-looks-like/>.
- Houston, Stephen. 2018b. "Writing that Isn't: Pseudo-Scripts in Comparative View." *L'Homme* 227/228:21–48. <https://doi.org/10.4000/lhomme.32974>.
- Houston, Stephen, Barbara Fash, and David Stuart. 2014/2015. "Masterful Hands: Morelli and the Maya on the Hieroglyphic Stairway, Copan, Honduras." *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 15–36. <https://doi.org/10.1086/691024>.
- Kauffman, Martin. 2018. "Decoration and Illustration." In *The European Book in the Twelfth Century*, edited by Erik Kwakkel, and Rodney Thomson, 43–67. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kendrick, Laura. 2006. "Making Sense of Marginalized Images in Manuscripts and Religious Architecture." In *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, edited by Conrad Rudolph, 274–94. Malden, MA: Blackwell.
- Kusukawa, Sachiko. 2000. "Illustrating Nature." In *Books and the Sciences in History*, edited by Marina Frasca-Spada, and Nick Jardine, 90–113. Cambridge: Cambridge University Press.
- León-Portilla, Miguel. 1999. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional.
- López Austin, Alfredo. 1971. "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales." *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 125–230.
- López Austin, Alfredo. 1974. "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires." In *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, edited by Munro S. Edmonson, 111–49. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lozoya, Xavier. 2006. "Natural History and Herbal Medicine in Sixteenth-Century America." In *Science in Latin America: A History*, edited by Juan José Saldaña, 29–50. Austin: University of Texas Press.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2004. "Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of Mexico in Book XII of the *Florentine Codex*." PhD thesis, Yale University. <https://search.proquest.com/dissertations-theses/images-beginning-painted-story-conquest-mexico/docview/305110194/se-2?accountid=9758>.

- Magaloni Kerpel, Diana. 2011. "Painters of the New World: The Process of Making the *Florentine Codex*." In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, and with Louis A. Waldman, 46–76. Florence: Villa I Tatti, Kunsthistorisches Institut in Florenz.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2014. *The Colors of the New World: Artists, Materials, and the Creation of the Florentine Codex*. Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Magaloni Kerpel, Diana. 2019. "Powerful Words and Eloquent Images." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson, and Kevin Terraciano, 152–64. Austin: University of Texas Press.
- Mathes, Miguel. 1982. *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*. Mexico City: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Mathes, W. Michael. 1996. "Humanism in Sixteenth- and Seventeenth-Century Libraries of New Spain." *The Catholic Historical Review* 82 (3): 412–35. <https://doi.org/10.1353/cat.1996.0227>
- Michaels, Walter Benn. 2004. *The Shape of the Signifier: 1967 to the End of History*. Princeton: Princeton University Press.
- Mundy, Barbara E. 2019. "Ecology and Leadership: Pantitlan and Other Erratic Phenomena." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson, and Kevin Terraciano, 125–38. Austin: University of Texas Press.
- Ogilvie, Brian W. 2003. "Image and Text in Natural History, 1500–1700." In *The Power of Images in Early Modern Science*, edited by Wolfgang Lefèvre, Jürgen Renn, and Urs Schoepflin, 141–66. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Pardo, Osvaldo F. 2015. *Honor and Personhood in Early Modern Mexico*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.7653137>.
- Peterson, Jeanette Favrot. 1993. *The Paradise Garden Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press. <https://hdl.handle.net/2027/heb.30547>.
- Peterson, Jeanette Favrot. 2003. "Crafting the Self: Identity and the Mimetic Tradition in the *Florentine Codex*." In *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, edited by John Frederick Schwaller, 223–53. Berkeley, CA: Academy of American Franciscan History.
- Peterson, Jeanette Favrot. 2017. "Translating the Sacred: The Peripatetic Print in the *Florentine Codex*, Mexico (1575–1577)." In *The Nomadic Object: The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, edited by Christine Göttler, and Mia Mochizuki, 187–214. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004354500_007.

- Peterson, Jeanette Favrot. 2019. "Images in Translation: A Codex 'Muy Historiado.'" In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson, and Kevin Terraciano, 21–36. Austin: University of Texas Press.
- Reyes Equiguas, Salvador. 2011. "Plants and Colors in the *Florentine Codex*." In *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, edited by Gerhard Wolf, Joseph Connors, and with Louis A. Waldman, 135–55. Florence: Villa I Tatti, Kunsthistorisches Institut in Florenz.
- Riegl, Alois. 1992. *Problems of Style: Foundations for a History of Ornament*, edited by David Castriota and translated by Evelyn Kain. Princeton: Princeton University Press.
- Ríos Castaño, Victoria. 2018. "The Herbal of the *Florentine Codex*: Description and Contextualization of Paragraph V in Book XI." *The Americas* 75 (3): 463–88. <https://doi.org/10.1017/tam.2018.30>.
- Ruis, A. R. 2015. "Pomegranate and the Mediation of Balance in Early Medicine." *Gastronomica* 15 (1): 22–33. <https://doi.org/10.1525/gfc.2015.15.1.22>.
- Schapiro, Meyer. 1996. *Words, Script, and Pictures: Semiotics of Visual Language*. New York: George Braziller.
- Singer, Charles. 1927. "The Herbal in Antiquity and Its Transmission to Later Ages." *The Journal of Hellenic Studies* 47: 1–52. <https://doi.org/10.2307/625251>.
- Smith, Amy C. 2012. "Graces." In *The Encyclopedia of Ancient History*, edited by Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, and Sabine R. Huebner, 2972–73. Malden, MA: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah17178>.
- Starn, Orin. 2011. "Here Come the Anthros (Again): The Strange Marriage of Anthropology and Native America." *Cultural Anthropology* 26 (2): 179–204. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01094>.
- Taube, Karl A. 2004. "Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya." *RES: Anthropology and aesthetics* 45: 69–98. <https://doi.org/10.1086/RESv45n1ms20167622>.
- Terraciano, Kevin. 2010. "Three Texts in One: Book XII of the *Florentine Codex*." *Ethnohistory* 57 (1): 51–72. <https://doi.org/10.1215/00141801-2009-053>.
- Terraciano, Kevin. 2019. "Introduction. An Encyclopedia of Nahua Culture: Context and Content." In *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, edited by Jeanette Favrot Peterson, and Kevin Terraciano, 1–18. Austin: University of Texas Press.
- Tosi, Alessandro. 2016. "Botanical Illustration and the Idea of the Garden in the Sixteenth Century Between Imitation and Imagination." In *Gardens, Knowledge and the Sciences in the Early Modern Period*, edited by Hubertus Fischer, Volker

R. Remmert, and Joachim Wolschke-Bulmahn, 183–210. Cham, Switzerland: Birkhäuser/Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26342-7_9.

SOBRE LA AUTORA

Harper Dine estudia el doctorado en Brown University (Rhode Island, Estados Unidos) y tiene una maestría en antropología por la misma institución. Sus investigaciones emplean la arqueología y la paleoetnobotánica para entender las prácticas agrícolas y la seguridad alimentaria en el área maya. Se interesa además en las imágenes botánicas de Mesoamérica. En 2019, publicó como coautora en *Ancient Mesoamerica* el artículo “Famine Foods and Food Security in the Northern Maya Lowlands: Modern Lessons for Ancient Reconstructions”.

Dos intelectuales nahuas y la Constitución española de 1812

Soberanía popular y participación política indígena en la Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX

Two Nahua Intellectuals and the Spanish Constitution of 1812 *Popular Sovereignty and Indigenous Political Participation* *in the First Half of Nineteenth-Century Mexico City*

Argelia SEGOVIA LIGA

El Colegio de Michoacán (México)
argeliasegovialiga@colmich.edu.mx

Resumen

La tradición intelectual indígena en Mesoamérica es un fenómeno de larga duración que sobrevivió a la conquista europea y que continúa hasta nuestros días. En el caso de la Ciudad de México, después de instaurado el régimen colonial español, los intelectuales nahuas no cesaron con su labor. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, España y los territorios que controlaba se vieron afectados por la invasión napoleónica a la península ibérica. Estos acontecimientos resultaron en la remoción del trono del rey de España, Felipe VII, y en la subsecuente formación de las cortes y la promulgación de la Constitución Española de 1812. Estos procesos políticos fueron experimentados por las comunidades indígenas de una forma particular debido a su estatus jurídico y su posición dentro del orden social establecido. Sin embargo, esto cambió con la promulgación de la Constitución española de 1812. El presente ensayo revisa la forma en que dos intelectuales nahuas del siglo XIX de la Ciudad de México, un artista y un abogado, experimentaron estos cambios y la forma en que respondieron a ellos. La finalidad de este trabajo es considerar la voz de estos personajes indígenas y revisar la perspectiva que tuvieron ante los acontecimientos que eventualmente resultaron en la independencia de la Nueva España y la formación del estado nación mexicano.

Palabras clave: Intelectuales nahuas, Patiño Ixtolinque, Rodríguez Puebla, Constitución de 1812, indio constitucional, participación política

Abstract

The indigenous intellectual tradition in Mesoamerica is a long-term phenomenon that survived to the European conquest of the Americas and that has come down to the present. In the case of Mexico City, after the imposition of the Spanish colonial regime, Nahua intellectuals continued their work. At the end of the eighteenth century and the beginning of the nineteenth century, Spain and the territories under its control were affected by the Napoleonic invasion of the Iberian Peninsula. These events resulted in the removal of King Ferdinand VII of Spain, the subsequent creation of the Cortes, and the proclamation of the Spanish Constitution of 1812. This essay reviews how

Fecha de recepción: 15 de junio de 2020 | Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

two Nahua intellectuals from the nineteenth century in Mexico City, an artist and a lawyer, experienced these transformations and how they responded to them. The purpose of this work is to consider the voice of these indigenous figures and to analyze their perspective of the events that led to the independence of New Spain and the later shaping of the Mexican nation-state.

Keywords: *Nahua intellectuals, Patiño Ixtolinque, Rodríguez Puebla, Constitution of 1812, Constitutional Indian, political participation*

Introducción

Durante la primera década del siglo XIX, México experimentó una serie de transformaciones políticas y sociales que cambiaron el curso histórico de la nación y el de sus habitantes. Diversos trabajos y estudios se han dedicado a comprender el origen e impacto social de estos eventos convulsos que condujeron a la Independencia de México. Varios son también los estudios acerca de las ideas que los intelectuales más reconocidos del momento, como José Servando Teresa de Mier o Carlos María de Bustamante, entre otros, expresaron acerca de esta experiencia. También existen estudios acerca del nivel de participación política y la forma en que otros grupos de la población, como los indígenas, las mujeres o los habitantes de los pueblos y áreas rurales, experimentaron estos cambios (Van Young 2001). Sin embargo, es escasa la literatura que se ha ocupado de analizar la posición que los intelectuales indígenas, no sólo provenientes de la capital del país, sino de otras regiones de la Nueva España, expresaron acerca de estos profundos cambios.

La participación indígena en el proceso de Independencia generalmente se analiza desde una perspectiva colectiva y semianónima. Sin embargo, es imperativo reconocer que existieron intelectuales indígenas con nombre y apellido que, desde una perspectiva de privilegio en comparación con muchos de sus contemporáneos, escribieron textos o crearon documentos para expresar su opinión y análisis acerca de lo que acontecía. Al igual que el resto de los pensadores de la Nueva España, los intelectuales nahuas de la Ciudad de México, de quienes se ocupa este trabajo, analizaron desde su propia perspectiva los acontecimientos que sucedían en la península ibérica, así como la forma en que éstos afectaron la historia de la Nueva España y el desarrollo de sus habitantes. El valor de estos testimonios históricos es incuestionable, pues ofrecen una perspectiva indígena sobre la forma en que estos revolucionarios procesos afectaron a sus comunidades.

El presente trabajo se ocupa de analizar las opiniones que dos intelectuales nahuas de la época, Pedro Patiño Ixtolinque y Juan de Dios Rodríguez Puebla, expresaron acerca de ciertos acontecimientos políticos que repercutieron en la vida de las comunidades indígenas en la Nueva España: la implementación de las reformas borbónicas, el regreso al trono español de Fernando VII y el tardío reconocimiento que éste hizo de la Constitución española de 1812. Además de ser contemporáneos, tanto Pedro Patiño como Rodríguez Puebla compartieron ciertas características: fueron indígenas, recibieron educación en instituciones creadas por el régimen colonial, experimentaron la transición política que devino en la independencia de la Nueva España y tuvieron un papel activo en el ámbito político de México poco antes y después del periodo de la guerra de Independencia. Los documentos que ambos personajes crearon son diversos en su naturaleza debido a su formación profesional: Pedro Patiño, escultor y pintor de profesión, decidió plasmar en dibujos, bajorrelieves y esculturas sus opiniones políticas; Rodríguez Puebla, abogado de formación, dejó una serie de documentos escritos (panfletos, cartas y decisiones judiciales) en los que expresó su posición política y sus influencias intelectuales. Finalmente, el presente trabajo pretende poner sobre la mesa el debate acerca de la importancia de considerar a estos autores como intelectuales, pues el fenómeno intelectual es universal y, en el caso mexicano, este proceso de larga duración, pese al devenir histórico, continúa hasta nuestros días.

*Antecedentes para el uso del término “intelectual”
y su continuidad histórica en la Nueva España y México*

La definición y el uso del término “intelectual” para comprender la realidad de los grupos indígenas en las Américas ha ocupado a varios estudiosos. Si bien las definiciones tempranas de este concepto consideraban únicamente las características de las sociedades occidentales, Paul Radin (1927) fue uno de los primeros en reconocer la existencia de grupos intelectuales en el resto de las sociedades del mundo. Para ello, Radin creyó pertinente crear parámetros contextualizados para aproximarnos al entendimiento de este fenómeno en sociedades que —debido a una visión eurocéntrica y colonialista— anteriormente fueron consideradas como carentes de una tradición intelectual. Con base en esta premisa, proponemos que en las primeras sociedades americanas estas elites intelectua-

les se especializaron en la preservación de la memoria histórica de su grupo o pueblo, en la transmisión de conocimientos y de memoria colectiva a nuevas generaciones, en la interpretación y conservación de conocimiento acerca del mundo que rodeaba a estas comunidades y en la forma en que interactuaban con el medio y lo transformaban. Por ello, el presente ensayo considera el término “intelectual” con base en las proposiciones teóricas ofrecidas por Antonio Gramsci (1967), Quentin Skinner (1978) y J. A. Pocock (1971), quienes lo utilizaron para referirse a aquellos individuos que, a través de sus experiencias individuales y colectivas, han desarrollado un alto grado de autoconsciencia acerca de su habilidad y poder de transformación social. El reconocimiento de esta capacidad epistémica universal hace que, en muchas sociedades, dichos individuos desarrollen sus conocimientos y habilidades desde una posición privilegiada que les permite tener acceso a instituciones e instancias creadas por el *status quo*. Considerando lo anterior, es posible sostener que los intelectuales indígenas en Mesoamérica pertenecían a un grupo de elite dentro del aparato del Estado y fortalecían el desarrollo de las instituciones creadas por el mismo sistema. Estos intelectuales encargados de la preservación de conocimiento y memoria colectiva respetaban la naturaleza diegética y mimética de los diferentes documentos históricos, elementos fundamentales para la preservación, creación y recreación del conocimiento de sus sociedades (Durkheim 1982, 22).

Con base en las anteriores premisas, se puede afirmar que la tradición intelectual durante el periodo colonial en la Ciudad de México fue el resultado de un proceso sinérgico que integró las tradiciones intelectuales indígena y española (Jansen y Jiménez 2017, 26). Estudios contemporáneos han reconocido la tradición intelectual de diversos grupos de indígenas norteamericanos (Parins 2013). En América Latina, los dos ejemplos más significativos son los estudios acerca de los círculos intelectuales durante el periodo colonial en los reinos del Perú y Nueva España (Ramos y Yannakakis 2014). Estas nuevas perspectivas han contribuido a confirmar la existencia de una elite intelectual indígena mesoamericana que estuvo activa durante el periodo novohispano, que continuó durante todo el siglo XIX y que se mantiene viva hasta nuestros días. Para el caso específico de Mesoamérica, Kelly S. McDonough (2014) analiza una serie de trabajos de intelectuales nahuas creados después de la conquista española y muestra que éstos mantienen cierta continuidad hasta nuestros días. Los anteriores estudios enfatizan la importancia de considerar esta tradición intelectual

indígena como un fenómeno de larga duración que comenzó en la antigua Mesoamérica y que sobrevivió a la brutalidad de la conquista europea y a la imposición del régimen colonial.

*La tradición intelectual indígena en la Ciudad de México,
del periodo colonial al siglo XIX*

Es sabido que los antiguos nahuas mantuvieron un sistema que les permitió la creación y consolidación de una clase intelectual que tenía funciones específicas en la sociedad. El sistema de gobierno nahua tenía al menos dos instituciones que proveían educación a diferentes sectores de la población: el *calmecac*, a donde asistían niños provenientes de familias pertenecientes a la nobleza indígena, y el *telpochcalli*, al que acudían aquellos con menos recursos. El propósito del *calmecac* era la creación de intelectuales que terminarían sirviendo dentro de las esferas político-religiosas (López Austin 1985). Una vez en estas posiciones de poder, dichos intelectuales continuaban con la labor de preservar, crear y recrear el conocimiento colectivo (Guiraud 1972). Debido a la importancia y diversidad de actividades que estos individuos practicaban, existían también diversas denominaciones para designarlos: *tlamatinime*, “sacerdotes”; *tonalpouhque*, “lectores del libro de los destinos”; *cuicapicque*, “componedores de canto”, y *cihuatlamacazque*, las cuales fueron comparadas con las monjas europeas y denominadas “sacerdotisas” en las fuentes coloniales españolas (Alberti Manzanares 1994).

Dada la utilidad que los intelectuales tienen en la historia y desarrollo de cualquier sociedad, tras la invasión europea, los mesoamericanos pertenecientes a este grupo fueron adoptados por los colonizadores y utilizados en beneficio del sistema colonial. Para tal objetivo era necesario que estos intelectuales indígenas se educaran dentro del sistema europeo, por lo que las autoridades establecieron recintos en los cuales estos indígenas comenzaron a recibir instrucción religiosa y conocimientos occidentales.

La educación durante el periodo colonial español siempre acompañaba al proceso de evangelización, principal razón para promover la alfabetización entre miembros de círculos sociales específicos. Las autoridades coloniales se valieron de ambas actividades para implantar el sistema colonial entre los miembros de la nobleza indígena y sus hijos. Por ello, las autoridades coloniales no suprimieron el uso de lenguas indígenas. Al contrario,

la producción de textos en idioma náhuatl, zapoteco, mixteco, maya, entre otros, fue una constante durante todo el periodo colonial. Por esta razón, los traductores, copistas o intérpretes indígenas en los juzgados, cortes, establecimientos religiosos y otras instancias eran elementos necesarios para el óptimo funcionamiento del sistema colonial tanto en el ámbito civil como en el religioso, por lo que en muchos casos estos personajes gozaban de un importante prestigio social. La existencia de instancias como el Juzgado General de Indios y las escuelas semisegregadas para uso exclusivo de la población indígena requería de personas que pudieran leer, escribir y hablar tanto en español como en un idioma indígena.

Durante el periodo colonial, proliferaron en la Ciudad de México las instituciones religiosas en las que, a pesar de la restricciones, un número importante de indígenas pudo tener acceso a la educación tanto básica como superior. Consecuentemente, algunos intelectuales indígenas de la ciudad tuvieron la oportunidad de ingresar a diversas instituciones religiosas coloniales, lo cual no necesariamente significó que estos intelectuales perdieran su conocimiento y tradición indígenas. Por el contrario, incluyeron éstas dentro de las nuevas formas occidentales de saber que adoptaron (Tavárez 2002, 59–82).

Si se considera éste como un fenómeno de larga duración, es posible sostener que el fin del periodo colonial no representó el cese de la producción intelectual indígena. Por el contrario, ésta se transformó de acuerdo con el nuevo panorama social. Durante las últimas décadas del siglo XVIII, algunas instituciones educativas en la Ciudad de México, como el Colegio Seminario de San Gregorio, el Colegio de San Ildefonso, la Real y Pontificia Universidad de México y la Real Academia de San Carlos, continuaron con su política de aceptar como estudiantes a los hijos de los “indios principales” o a aquellos que mostraran tener buenas costumbres, limpieza judicial y/o limpieza de sangre, mientras que la Academia de San Carlos ofrecía una beca para los estudiantes indígenas que requirieran apoyo económico para poder asistir a clases. Así, el funcionamiento de estos recintos permitió dar continuidad a la formación de intelectuales indígenas en el territorio.

En la Ciudad de México, a comienzos del siglo XIX, se consolidó una peculiar generación de estudiantes nahuas conformada por un grupo de individuos que compartía ciertas características: el lugar de su residencia, un estatus social similar, la oportunidad de recibir educación en instituciones coloniales y la posibilidad de experimentar la transición

política del sistema que permitió la independencia de la Nueva España. Dichos elementos hicieron que estos individuos desarrollaran una identidad colectiva en común que los diferencia de las generaciones anteriores y posteriores de intelectuales indígenas (Mannheim 1952, 276–322). De acuerdo con las anteriores premisas, y tras revisar diversos documentos primarios de la época, es posible concluir que existió un reducido grupo de intelectuales nahuas que, como parte de esta generación, experimentó la transición política y social del sistema colonial a la formación del Estado nación mexicano. Algunos de los nombres de estos intelectuales nahuas fueron: Pedro Patiño Ixtolinque (1774–1834), Juan de Dios Rodríguez Puebla (1798–1848), Faustino Galicia Chimalpopoca (1805–1882) y Francisco de Mendoza y Moctezuma (¿? - ¿1864-1866?), por mencionar cuatro de los principales.

Estos individuos experimentaron las últimas cinco décadas del gobierno colonial español y los drásticos cambios políticos que dieron paso a los movimientos de independencia de América Latina. Algunas de estas significativas transformaciones fueron la imposición de las reformas borbónicas en las colonias españolas, la invasión napoleónica a la península ibérica, el derrocamiento del rey español Fernando VII en 1808, la creación de las Cortes españolas, la promulgación de la Constitución de Cádiz, el regreso del monarca español al trono y las guerras de independencia en América Latina.

Para entender la importancia de estos intelectuales, decidí analizar el trabajo de dos de los anteriormente mencionados: Pedro Patiño Ixtolinque y Juan de Dios Rodríguez Puebla. Si bien es cierto que la mayoría de los miembros de esta generación estuvo activamente involucrada en los procesos políticos de la época, fueron justamente éstos dos quienes mantuvieron una posición crítica ante las reformas borbónicas, la promulgación de la Constitución de Cádiz y el tardío reconocimiento que les debió Fernando VII. Por otro lado, y probablemente debido a que eran más jóvenes, tanto Faustino Chimalpopoca como Francisco de Mendoza aparecen políticamente activos en años posteriores a 1822, no sólo como miembros de diferentes juntas del gobierno, sino principalmente como defensores y representantes legales de comunidades indígenas que pelearon por su derecho colectivo a poseer y administrar sus propiedades en contra de las recién aprobadas leyes mexicanas que amenazaban la existencia y autonomía de estas comunidades.

*Dos intelectuales nahuas: Pedro Patiño Ixtolinque (1774-1834)
y Juan de Dios Rodríguez Puebla (1798-1848)*

Patiño Ixtolinque y Rodríguez Puebla tuvieron diferentes formaciones profesionales: el primero consolidó una carrera de artista plástico; el segundo ocupó posiciones relacionadas con su labor como abogado. Como veremos, a pesar de ciertas diferencias en sus biografías, hay elementos en común que influirían en la posición política que ambos tomaron a comienzos del siglo XIX.

De acuerdo con su acta bautismal, Pedro Antonio Patiño Ixtolinque nació un 31 de mayo de 1774 en el pueblo de San Pedro Ecatingo, en el actual Estado de México (Charlotte 1962, 55). De madre mestiza y padre español, fue registrado como castizo. Sin embargo, en documentos posteriores a esta fecha que el mismo Patiño Ixtolinque proveyó, el nombre de su padre aparece diferente al registrado en su acta bautismal. En algunos de ellos aparece como José Leandro Patiño, español, mientras que en otros como Pedro Patiño Istolinc, de casta “indio”, lo cual es altamente contradictorio, pues este último nombre aparece en una vasta documentación que lo describe como un “cacique indio” que estuvo en España litigando para que se le reconociera el cacicazgo de Coyoacán. Es por esto que diversos autores han cuestionado la veracidad de la información que el mismo Pedro Patiño ofreció acerca del nombre de su padre, la cual, se cree, manipuló deliberadamente con la finalidad de ingresar como estudiante a la Academia de San Carlos y recibir una beca que, de acuerdo con los lineamientos internos de la institución, era exclusiva para estudiantes indígenas.

A pesar de las discrepancias acerca de su origen y casta, con tan solo 14 años de edad, Patiño Ixtolinque ingresó a la Academia de San Carlos en 1788. Fue reconocido oficialmente como estudiante “indio” y, por lo tanto, merecedor de una pensión que le permitió especializarse en el ramo de escultura.¹ En 1793 fue seleccionado, junto con otros cuatro estudiantes, para hacer una estancia en la Academia de San Carlos de Madrid con el objetivo de perfeccionar sus técnicas artísticas y adoptar influencias europeas de vanguardia.² Probablemente debido al desequilibrio político que la península experimentaba en ese momento, los estudiantes merecedores de

¹ Archivo de la Real Academia de San Carlos-Facultad de Arquitectura de la UNAM (en adelante ARASC-FAUNAM), “Acta de ingreso de Pedro Patiño Ixtolinque a la Academia de San Carlos en el ramo de escultura”, 1788.

² ARASC-FAUNAM, 776, Gaveta 7, documento 15, “Sobre mantener pensionados en Madrid”, 1793.

esta beca se reusaron a viajar a España, ofreciendo para ello un sinnúmero de argumentos (Arnaiz 1991, 135–78). Esta oportunidad se volvió a presentar en 1795, aunque en esta ocasión la beca sólo se le ofreció a Patiño Ixtolinque y a otro compañero, quienes volvieron a declinar la oferta. En el mismo año de 1793, Patiño Ixtolinque fue uno de los tres estudiantes que trabajaron bajo la tutela de Manuel Tolsá, con quien colaboró en la construcción del altar mayor del Sagrario metropolitano en la Catedral de la Ciudad de México, así como con algunas obras en San Felipe Neri, La Profesa, Santo Domingo y Santa Teresa. Durante esta etapa, Pedro Patiño concluyó la escultura de San Pedro y algunos ángeles que se encuentran al interior de la catedral de la ciudad de Puebla de los Ángeles (Ruiz Gomar 1986, 1294).

En 1814, Pedro Patiño aparece como miembro del Ayuntamiento de la Ciudad de México y como uno de los responsables de la comisión encargada de proveer mantenimiento a los hospitales y hospicios de la ciudad y áreas aledañas. Más tarde en el mismo año, Patiño fue electo como regidor del ayuntamiento de la ciudad.³ A partir de esta fecha, Pedro Patiño comienza a aparecer constantemente en documentos relacionados con la defensa de parcialidades y como representante legal en asuntos de tierras en la Ciudad de México. Dos años más tarde, en 1816, lo encontramos como miembro de la junta de la Academia de San Carlos fungiendo como académico de mérito. Después de estos años es difícil encontrar documentación relacionada con sus actividades artísticas y políticas. Varios autores incluso han sugerido que esta ausencia se debe a que Patiño se unió a las tropas insurgentes de Vicente Guerrero (Westbrook 1999).

Por otro lado, tenemos a Juan de Dios Rodríguez Puebla, quien nació el 24 de noviembre de 1798 en la Ciudad de México y cuyo registro bautismal lo presenta como perteneciente a la casta “indio”.⁴ Tuvo la oportunidad de estudiar en el Colegio de San Gregorio junto con su hermano, a quienes sus compañeros apodaban “los aguadores” debido a la labor económica que su familia realizaba. Posteriormente, Juan Rodríguez recibió una beca real para continuar con sus estudios de filosofía, teología y derecho civil en el Colegio de San Ildefonso, de donde se graduó como abogado en 1824.

³ Archivo Histórico de la Ciudad de México, *Ayuntamiento*, Actas de Cabildo, 133A, “Composición del Ayuntamiento”, 1 de enero de 1814.

⁴ Archivo Histórico del Arzobispado de México, *Bautismo*, número 146, vol. 55, Registro Parroquial de Santa Catarina Virgen y Mártir (Centro), “Acta de bautismo de Juan José Antonio Luis Gonzaga Rodríguez Puebla”, 25 de noviembre de 1798, f. 1.

Cuando aún era estudiante en San Ildefonso, publicó bajo el seudónimo de “El indio constitucional” una serie de panfletos políticos referentes a la recién publicada Constitución de 1812, así como otros argumentos legales que marcaban el cambio político y la forma en que éstos repercutirían en la población indígena de México.

En 1826, el Congreso mexicano eligió a Juan Rodríguez para ocupar la posición de ministro en la segunda sala del Tribunal Superior de Justicia del estado de Durango. Posteriormente, se desempeñó como diputado representante de varios estados ante el Congreso Nacional de la Ciudad de México, y en 1826 fue secretario de Justicia e Instrucción Pública. En 1828 ocupó la posición de director del Colegio de San Gregorio, aunque no sin un rotundo rechazo por parte de la comunidad indígena que formaba una parte importante de la junta del colegio. Como director de esta institución, estableció la primera cátedra de filosofía, llevó a cabo drásticos cambios en el plan de estudios y expandió la biblioteca con publicaciones extranjeras, predominantemente europeas.⁵ Durante la invasión norteamericana a la capital del país en 1847 procuró la defensa del edificio y, organizando a los alumnos del colegio, evitó que éste fuera tomado por las tropas norteamericanas (Sosa 1884, 910.) Finalmente, Rodríguez Puebla falleció el 31 de octubre de 1848 en la Ciudad de México.

A pesar de que las formaciones de Pedro Patiño y Rodríguez Puebla se llevaron a cabo en instituciones diferentes, en su vida adulta ambos personajes tomaron una posición crítica ante los eventos históricos que cambiaron el destino del país y el derrotero que seguirían las comunidades indígenas por el resto del siglo XIX.

Las reformas borbónicas, la Constitución de 1812 y el retorno de Fernando VII al trono español

Después de la Guerra de los Siete Años (1754-1763) y de una serie de aventuras militares que dejaron a España con sus arcas comprometidas, la monarquía española buscó robustecer el control sobre los territorios

⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Justicia Instrucción Pública*, Volumen 3, Expediente 10, “Solicitud de periódicos por el Rector de San Gregorio, Rodríguez Puebla”, 1848, f. 61–63.

americanos y crear una administración centralizada con la finalidad de obtener de las colonias mayores recursos para solventar gran parte de los gastos reales. Como parte de esta transformación, y de acuerdo con los planteamientos del “absolutismo ilustrado”, Carlos III puso en práctica una serie de transformaciones conocidas como las reformas borbónicas. Éstas permitirían a los monarcas españoles no sólo reactivar importantes industrias como la minera, sino también incrementar las alcabalas y establecer una suerte de monopolio real sobre ciertas actividades económicas.

Los efectos que tuvieron las reformas en la población de la Nueva España no fueron positivos del todo. Por el contrario, el aumento de impuestos y el control sobre ciertas industrias afectaron la economía local y crearon desabasto de artículos, ocasionando un descontento generalizado, especialmente entre 1785 y 1787, cuando una escasez de víveres asoló a la Nueva España (Canudas 2005, 235–60). A pesar de que las reformas funcionaron de acuerdo con lo planeado y proveyeron de recursos a España para continuar con la defensa de sus territorios, la carga fiscal sobre la población de la colonia se incrementó sustancialmente. Fue en estos años que el rey Carlos IV comenzó a requerir préstamos del gremio de los mercaderes, o Consulado Mexicano, y del Tribunal de Minería (Escalante et al. 2011). España siguió requiriendo fondos, por lo que el rey tomó directamente los recursos de los propios y arbitrios, los cuales se encontraban a directa disposición del rey de España por medio de la Real Ordenanza de Intendentes de 1786 (*Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincial en el reino de la Nueva España de orden de su magestad 1786*). A pesar de que la toma de los recursos de los propios y arbitrios, de los cuales las cajas de comunidad indígena formaban parte, debía ser considerada como un préstamo, ni el rey ni otras autoridades coloniales pagaron lo adeudado. Estas medidas afectaron gravemente a los sectores indígenas que dependían de estos recursos para proveer ciertos servicios y ayuda a distintas comunidades.

Años más tarde, en 1808, las tropas napoleónicas invadieron España, lo cual resultó en la remoción de Fernando VII del trono español y en la imposición de José Bonaparte como monarca de la península y de los territorios españoles de ultramar. La imposición de Bonaparte como monarca español no sólo era resultado de una invasión extranjera a España, sino la imposición de un soberano espurio y la violación de la soberanía que la monarquía española tenía desde sus inicios (Rodríguez 2012, 1: 39), pues de acuerdo con la tradición revisionista del periodo de la Ilustración, la

Corona española era considerada como una institución de carácter representativo con sus orígenes en la tradición visigoda. Como respuesta ante el agravio, los españoles, tanto aquellos de la península como los americanos, optaron por defender su institución representativa. Como respuesta democrática a esta situación, organizaron las cortes generales en 1808 (Rodríguez 2012, 1: 105). En la Nueva España, la figura del virrey emergió con fuerza durante esta época de crisis, pues se le consideró como la autoridad que quedaba en sustitución del monarca. La autoridad del virrey necesitaba ser respaldada no sólo por argumentos jurídicos, sino también por un músculo militar que hiciera frente a las posibles ofensivas armadas que ocurrirían en el territorio. Ante tal situación, españoles de los distintos reinos decidieron organizar milicias para llevar a cabo esta tarea. Decididas a apoyar la autoridad virreinal, las primeras en organizar este esfuerzo fueron las comunidades indígenas. Así, al presentarse la situación, y considerando la tradición militar indígena (Güereca 2016, 197–98), las parcialidades indígenas de la Ciudad de México, Santiago y San Juan, a pesar de la deuda que la Corona española tenía con ellas debido a la toma de los fondos de propios y arbitrios, pusieron a disposición del virrey su fuerza para proteger no sólo el territorio, sino la monarquía misma.⁶

Por otro lado, a pesar de las objeciones que presentaron los españoles europeos, la Nueva España reafirmó su compromiso de defensa a favor de la monarquía española y formó parte de la Junta Suprema Central y Gubernativa de España e Indias, la cual tuvo lugar en Aranjuez, España, el 25 de septiembre de 1808 (Pujol 1995, 213). Los representantes de la población que participaron en estas juntas fueron las autoridades civiles y eclesiásticas, el virrey, el arzobispo, el Ayuntamiento, el Consulado y el Tribunal de Minería, miembros de la Inquisición, la nobleza y gobernadores de las parcialidades indígenas (Ávila 2009, 77–116).

Como es bien sabido, la Constitución de 1812 trajo importantes cambios políticos, pues proveyó a los territorios americanos de más autonomía y cambió el estatus de los habitantes de los reinos, reconociéndolos como “ciudadanos españoles”. Asimismo, la Constitución estableció una monarquía moderada, restringió el poder del rey y abolió diversas instituciones como el Tribunal de la Santa Inquisición, el tributo indígena, el trabajo

⁶ “Ofertas hechas al excelentísimo señor virrey por las parcialidades de indios de esta capital”, 21 de julio de 1808, *Suplemento a la Gazeta de México* del sábado 10 de septiembre de 1808, publicado el martes 13, t. XV, n. 94, p. 665–66.

forzado y los servicios personales. Esto en aras de crear un estado unificado con igualdad en todas las regiones que habían formado alguna vez el imperio español e instaurar los elementos básicos para desarrollar una ley electoral que reconocía el derecho al voto a los hombres de los territorios españoles en las Américas, sin considerar su nivel educativo o su carencia de propiedad (Escobar 2012, 176–77).

La Constitución y el entusiasmo que ésta generó entre los habitantes tuvo poca duración. En diciembre de 1813, Fernando VII recuperó el trono español con la simpatía de los españoles tanto americanos como europeos. Sin embargo, todos sufrieron una profunda decepción cuando el rey decidió ignorar la regencia y las cortes y declaró, el 4 de mayo de 1814, una monarquía absoluta, invalidando con ello la Constitución de 1812. Las declaraciones del rey violaban los principios de soberanía popular y rompían los lineamientos concebidos por la teoría política del contrato social. Fue hasta 1820, como resultado de la revolución liberal española y después de una serie de años convulsos, que Fernando VII juró obedecer la Constitución de 1812. Fue sobre estos acontecimientos políticos que tanto Pedro Patiño Ixtolinque como Juan de Dios Rodríguez Puebla crearon dos diferentes obras para expresar su opinión política.

Pedro Patiño, “El Cargador” y “El Rey Wamba”

Cuando Pedro Ixtolinque fue discípulo de Tolsá, además de ocuparse de esculturas religiosas, realizó una serie de dibujos de desnudos masculinos que actualmente se encuentran en el archivo de la Academia de San Carlos. Uno de éstos llama la atención por su contenido político. Su título es “El Cargador” y fue realizado en 1796. El dibujo, creado con carbón sobre papel, representa a una figura masculina cubierta únicamente por una túnica que cae sobre la mitad izquierda de su espalda, la cual carga un bloque rectangular con la leyenda “Rey No. 3” (véase figura 1). El rostro de esta figura tiene características indígenas y expresa cierta rigidez, además de que su cuerpo se encuentra encorvado debido al peso que carga. Sin considerar el contexto histórico o la posición política de Ixtolinque, podríamos decir que este dibujo carece de relevancia. Sin embargo, al analizar la obra a fondo encontramos una serie de elementos que hacen de este dibujo un trabajo crítico acerca de la situación política en la colonia.



Figura 1: “El Cargador”, Pedro Patiño Ixtolinque, 1796, Carbón sobre papel.
Fuente: Westbrook 1999

Pedro Ixtolinque terminó el dibujo a finales del siglo XVIII, cuando la mayoría de la población de la Nueva España había experimentado los efectos de las reformas borbónicas, las cuales fueron interpretadas por la población como un proceso con el que la Corona no sólo extraería más recursos de los territorios bajo su control, sino que extendía su poder sobre la población, buscando subordinar a las comunidades indígenas que hasta ese entonces habían disfrutado de relativa autonomía. Así, el dibujo del “cargador” se convirtió en un ejercicio por medio del cual Ixtolinque expresó su descontento ante las reformas, denunció la expansión del poder real sobre las comunidades y criticó el uso de los recursos económicos de éstas para equilibrar las finanzas reales después de la crisis económica del siglo XVIII.

El dibujo representa a un hombre cargando una figura rectangular que, a juzgar por la postura, es un objeto pesado. En éste se lee la leyenda “Rey

No. 3”, que probablemente hace alusión al tercer rey de la casa de Borbón en ocupar el trono español, Carlos III, quien inició estos cambios en la administración de las colonias españolas. A pesar de que fue el sucesor de Carlos III, Carlos IV, quien activamente tomó estos fondos de las comunidades indígenas en 1790 bajo los lineamientos estipulados por las reformas borbónicas, el dibujo culpa a aquel que hizo legalmente posible dicho movimiento. Así, el recuadro que carga el hombre del dibujo seguramente representa tanto los gastos y la carga económica como la riqueza y los recursos novohispanos que sostuvieron a la Corona española.

El objeto rectangular también podría representar las deudas generadas por las incursiones militares lideradas por Carlos III. Como en la interpretación anterior, el rectángulo podría simbolizar la riqueza y los recursos de la Nueva España, los cuales son cargados por este hombre de rasgos indígenas que posiblemente representa a la población indígena brutalmente explotada en los campos y las minas para cubrir los gastos reales. La imagen también podría señalar la idea de que los indígenas, quienes con auténtico esfuerzo fortalecieron sus cajas de comunidad, fueron forzados a entregar estos fondos para el sostenimiento de la Corona. En cualquiera de estas dos interpretaciones, Ixtolinque representó en este dibujo la idea de que los indígenas eran quienes, con su labor y recursos económicos, mantenían gran parte de los excesivos gastos de España.

Posteriormente, entre 1790 y 1816, la producción de Ixtolinque se redujo a una serie de dibujos de desnudo sin ninguna connotación política aparente. Es hasta el año de 1816 cuando, con el fin de obtener el rango de miembro honorario de la Academia de San Carlos, decidió crear un bajo-relieve titulado “El rey Wamba rehúsa la corona y es amenazado por uno de sus electores” (véase figura 2). Como ocurre con el dibujo antes referido, afirmo que dicha obra es un pronunciamiento político y una crítica al retorno de Felipe VII al trono de España, así como a la forma en que el monarca decidió ignorar las Juntas y la Constitución de 1812.

En el bajo-relieve, Ixtolinque presenta al padre de la tradición representativa de la monarquía española: el rey Wamba, soberano del reino visigodo en España entre los años 672 y 680 a. n. e. De acuerdo con la leyenda, Wamba se coronó rey de los visigodos por consenso popular después de que demostrara habilidades como soldado y como gobernante. Las elecciones para nombrarlo soberano ocurrieron en contra de la decisión del propio Wamba. Sin embargo, respetando la soberanía popu-



Figura 2. “El Rey Wamba rehúsa la corona y es amenazado por uno de sus electores”, Pedro Patiño Ixtolinque, 1817, modelado en barro. Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, Acervo Constitutivo, Ciudad de México.

Fuente: Museo Nacional de Arte, México

lar, Wamba aceptó el cargo y lo ejerció con sumo respeto hacia sus representados.

La leyenda también dicta que en alguna ocasión Wamba se desmayó en su palacio, en la ciudad de Toledo. El arzobispo, creyéndolo muerto, hizo que lo vistieran con la disciplina penitencial para darle sus últimos derechos. Después del ritual, Wamba despertó y se dio cuenta de que los protocolos seguidos por el arzobispo lo reconocían como un gobernante muerto, con lo que legalmente terminaba su poder de gobernar. Antes de abandonar el trono, Wamba nombró a Erwin como su sucesor, aunque algunas fuentes argumenten que Erwin usurpó la posición del rey Wamba. Con el fin del reinado de Wamba, el reino visigodo declinó y llegó a su fin con la invasión árabe que ocurrió poco después (Murphy 1952, 1-2).

Ixtolinque utilizó la imagen del rey Wamba en el bajorrelieve como una metáfora de la traición de Fernando VII a la soberanía española y de la posible decadencia del multiétnico reino español debido a la ineficiencia de sus gobernantes, tal como sucedió con el reino visigodo. Así, el bajorrelieve presentado por Ixtolinque exhibe un reclamo a favor y en defensa de la soberanía popular y del derecho de los españoles, americanos, europeos o asiáticos, de ser representados por un rey. De acuerdo con la tradición monárquica del bajorrelieve de Ixtolinque, la declaración en contra de la Constitución de 1812 hecha por Fernando VII significaba una afrenta en contra de todos aquellos que habían defendido la validez del trono español durante el periodo de la invasión francesa, violando de manera flagrante los principios de la soberanía popular española.⁷

Ixtolinque utilizó la figura del rey Wamba en su bajorrelieve para representar la situación que la monarquía española experimentaba en ese tiempo. Es importante señalar el paralelismo que existe entre el contenido de la leyenda del rey Wamba y su reino visigodo y el imperio español decimonónico: su naturaleza multiétnica. En el reino visigodo tanto romanos como hispanos y bizantinos habitaban juntos, tal como lo hacían distintas comunidades en el reino español del siglo XIX. Para Ixtolinque, la figura del rey Wamba simbolizaba la lealtad que el rey debía a sus representados y que se contraponía al concepto de monarquía absoluta. El artista defendía de este modo los derechos que los españoles habían logrado con la Constitución de 1812. A través de este bajorrelieve, Ixtolinque se proclamó como un verdadero creyente y como un defensor de la soberanía popular, lo cual concuerda con su producción documental posterior, en la que Ixtolinque constantemente se presenta como defensor del derecho de los indígenas a la educación y a administrar sus propiedades comunales. Derechos no sólo reconocidos por la Constitución de 1812, sino por los preceptos del derecho natural.

Si bien no hay registros que demuestren que Patiño Ixtolinque continuó dibujando o creando piezas contestatarias, como mencioné anteriormente, los documentos indican que se dedicó de lleno a la política como miembro del Ayuntamiento y, posteriormente, del Cabildo de la ciudad.

⁷ “Título IV: Del rey, Capítulo I: De la inviolabilidad del Rey, y de su autoridad”, en *Constitución política de la monarquía española*, 51.

“El indio constitucional” y la Constitución de 1812

Juan de Dios Rodríguez Puebla demostró interés por las leyes desde sus tempranos años como estudiante en el Colegio de San Gregorio. Como resultado de ello, en 1820 publicó, bajo el pseudónimo de “El indio constitucional”, un panfleto con el que dio a conocer su opinión sobre el reconocimiento que Fernando VII hizo de la Constitución española de 1812, documento que el monarca había negado tras la restauración de su reinado.

El panfleto al que hago referencia carece de título, pero expresa diversas ideas políticas que muestran el entusiasmo de Rodríguez Puebla al ver el orden constitucional restaurado por Fernando VII. Algunos de los planteamientos y conceptos presentes en este documento refieren ideas relacionadas con el deísmo, la soberanía y la participación popular, el derecho al voto y el derecho a la educación. De forma muy similar a la posición que eligió Patiño Ixtolinque al crear su bajorrelieve del rey Wamba, este panfleto confirma la devoción que Rodríguez Puebla tenía por los principios constitucionales.

El mencionado documento es una copia impresa que consta de cuatro páginas. Aunque está escrito en español, se dirige a los indígenas de las Américas y comienza de la siguiente forma:

Alegraos, Indios de la América Septentrional, llenaos de regocijo al ver concluidas las espantosas revoluciones de la península, restableciendo el augusto Congreso Nacional, y jurado por segunda vez el Código de nuestra legislación ¡suceso venturoso por el que, si todos los habitantes de uno y otro hemisferio deben darse gratulatorios plácemes, ningunos los harán con tanta razón como vosotros, que fuisteis los más oprimidos por la mano cruel del despotismo (*El indio constitucional* 1820, 1).

En el texto, “El indio constitucional” asumió su posición dentro del reino español no sólo como ciudadano, sino como “indio”. Es interesante que, en este fragmento, el autor se refiera al sistema colonial como “la mano cruel del despotismo” que había limitado a las comunidades indígenas, a las cuales había ignorado como entidades semiautónomas, negándoles el derecho a la ciudadanía española que habían tenido hasta 1812.

En este primer párrafo, Rodríguez Puebla expone ante sus lectores una visión general del periodo 1814-1820, en el cual Fernando VII gobernó España y sus reinos como un monarca absoluto. Como estudiante de derecho,

Rodríguez Puebla sabía que la soberanía de la monarquía española residía en la gente y que el carácter absolutista de Fernando VII era una descarada violación a este principio elemental. Como lo había expresado Patiño Ixtolinque en su bajorrelieve, Rodríguez Puebla señaló que el rey había reconocido la Constitución después de haber causado daños a la libre prensa, enfrentado diversos levantamientos armados tanto en España como en las Américas, creado divisiones al interior del ejército español, causado severo daño a las diputaciones y los ayuntamientos y cerrado diversas universidades en España. Por ello, en este primer párrafo, Rodríguez Puebla hizo especial énfasis en que el monarca finalmente había reconocido la Constitución de 1812.

El segundo párrafo del panfleto expresa una interesante idea sobre el deísmo y ofrece una reinterpretación acerca de la religión y la historia para explicar las condiciones en que los indígenas americanos experimentaron estos momentos históricos:

El Arbitro del universo colocó vuestra patria bajo las influencias de un benigno cielo, para que os produjera abundantes frutos, y preciosos morales; pero de nada os sirven esas riquezas; la tiranía las arrancó de nuestras manos, os dejó sepultados en la indigencia, agobiados con el peso de las contribuciones, con las manos atadas para que no cultivaseis los campos cuando podía la industria, ayudada con la fertilidad del terreno, y caso solo permitió que sembrasteis lo necesario para conservar una vida miserable, que aun deseaba oprimir (*El indio constitucional* 1820, 1).

En este fragmento, Rodríguez Puebla expresó su conformidad con los principios deístas y con los debates de la polémica teológica (polémica *de auxiliis*), con la cual seguramente estaba familiarizado. La teoría de polémica *de auxiliis* estaba muy enraizada en la tradición jesuita en la que se formaron tanto Rodríguez Puebla como varios de los miembros de esta generación de intelectuales nahuas. La polémica *de auxiliis* centra su debate, entre otras cosas, en el libre albedrío y su relación con la divinidad. En este sentido, Rodríguez Puebla aseguró en este breve párrafo que dios, desde una perspectiva deísta, proveyó a las Américas, y por lo tanto a los indígenas americanos, con libre albedrío y una serie de recursos naturales que hubieran administrado y explotado en su favor. Sin embargo, de acuerdo con este autor, la tiranía española de la conquista limitó la voluntad de los indígenas y los despojó de sus recursos, evitando que los usaran para su propio beneficio y desarrollaran una industria que pudiera

favorecerles.⁸ Las ideas expresadas en esta parte critican la opresiva forma en que España evitó que las comunidades indígenas forjaran su propio desarrollo al imponerles un abusivo sistema tributario.

Si consideramos la sólida formación académica de Rodríguez Puebla, veremos que estos conceptos no son gratuitos. Si tomamos en cuenta tanto los planes de estudio de los colegios de San Gregorio y San Ildefonso —lugar del que se graduó Rodríguez Puebla— como los libros con los que contaba la biblioteca de este último, es probable que estas ideas económicas provengan de los fundamentos expuestos por Jean-Baptiste Say en su libro *Tratado de economía política* (1821), o incluso de los preceptos de Adam Smith, John Stuart Mill y Robert Jacques Turgot. Con base en estas premisas políticas, Rodríguez Puebla sostuvo que los conquistadores europeos y el sistema colonial que éstos establecieron hasta 1812 restringieron el libre albedrío y la acción de los americanos, haciendo que éstos sufrieran a manos de los “opresores”.

Aunque breve, este párrafo muestra la visión histórica de Rodríguez Puebla: los indígenas americanos tenían originalmente a su alcance una gran cantidad de recursos naturales que pudieron haber utilizado para su propio mejoramiento, uso, disfrute y desarrollo; sin embargo, los “tiranos” fueron responsables de crear las condiciones de miseria en las que los indígenas vivían en el siglo XIX. Para reforzar esta idea, en el párrafo siguiente, Rodríguez Puebla hizo mención de los monumentos y del conocimiento que habían creado los indígenas antes de la conquista: “Juzgad, indios desventurados, juzgad de vuestros antepasados, por los monumentos que por ahí quedan, y decidme si en las artes, o en las ciencias habéis adelantado más que ellos” (*El indio constitucional* 1820, 1). Esta afirmación no es fortuita ni casual, pues durante su estancia en el Colegio de San Gregorio, Rodríguez Puebla seguramente tuvo acceso a la vasta colección de manuscritos indígenas que la biblioteca del colegio resguardaba en ese entonces y en la que se incluían títulos como *Los primeros memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, el *Nican Mopohua* y el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, por mencionar algunos (Mathes 1982); obras en las cuales se resguardó el vasto conocimiento que las comunidades mesoamericanas tenían al mo-

⁸ Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Colegio de San Gregorio, rollo 7, volumen 131, documento 13, “Lista de libros pertenecientes al Colegio de San Gregorio”, 1839, f. 165r–190v.

mento de la invasión europea y que confirmaban su inteligencia y la compleja tradición que habían desarrollado.

El argumento presentado por Rodríguez Puebla en defensa de la inteligencia y aptitudes de los indígenas respondía directamente a aquellos que argumentaban que las pobres condiciones en las que vivían las comunidades indígenas eran resultado del bajo intelecto y de “vicios propios de su raza”. El debate acerca de la inteligencia de la población indígena no era nuevo, pero en las dos primeras décadas del siglo XIX esta discusión cobró un nuevo auge en los círculos políticos gracias a la organización de las cortes de Cádiz, pues los españoles peninsulares cuestionaron la participación de los españoles americanos en este proceso por considerar que, debido a su herencia indígena, eran menos capaces política e intelectualmente. El argumento central era que los españoles americanos no tenían el mismo grado de inteligencia que los europeos, por lo que no merecían contar con el voto de igualdad en las Cortes. Por ejemplo, durante los debates de las cortes los españoles europeos argumentaron que los españoles, a su llegada a Cuzco en el siglo XVI, habían atestiguado la miseria humana en la que se encontraba esa sociedad. Los antiguos incas —decían— vivían sumergidos en deleites “carnales” y festividades “salvajes”; el antiguo imperio inca estaba lleno de personas esclavizadas y con poco desarrollo agrícola.⁹ Los habitantes de la Nueva España no merecieron mejor opinión y fueron comparados con los incas, utilizando los siguientes argumentos:

El imperio mexicano andaba sin duda algo más adelantado en el camino de la civilización, aunque la ventaja no fuese muy notable [...] si la ventaja estribase en vivir según las exigencias de la índole y de las inclinaciones, nada habría comparable con los gustos y delicias del indio; él está dotado de una pereza y languidez que no pueden explicarse [...] y su mayor regalo es la inclinación absoluta frugal sobre las necesidades físicas y abstraído de las superfluidades sacrifica unos pocos días de descanso de todo el año, y jamás se mueve si el hambre o el vicio lo arrastran; estúpido por constitución, sin talento inventor, ni fuerza de pensamiento, aborrece las artes y oficios, y no hacen falta a su método de existir, borracho por instinto satisface esta pasión a poca costa con brebajes muy baratos [...].¹⁰

⁹ “Informe del real tribunal del Consulado de México sobre la incapacidad de los habitantes de la Nueva España para nombrar representantes a las cortes”, 27 de mayo de 1811, número 224 (Hernández y Dávalos 1877, 450–60).

¹⁰ “Informe del real tribunal del Consulado de México sobre la incapacidad de los habitantes de la Nueva España para nombrar representantes a las cortes”, 27 de mayo de 1811, número 224, (Hernández y Dávalos 1877, 451, 458).

Además de esta caracterización, los españoles europeos argumentaron que los mexicanos carecían de civilidad y compromiso social, por lo que el mito de la “inferioridad americana” se popularizó en las esferas intelectuales. Sin embargo, los diputados americanos que participaron en estos debates vehementemente descalificaron dichos argumentos (Rodríguez 2012, 1: 310–11).

Parece que Rodríguez Puebla utilizó su panfleto para debatir estas ideas acerca de la condición indígena y para brindar su propia explicación sobre las penosas circunstancias en las que se encontraban las comunidades indígenas en México. En su panfleto continuó:

Buscad los establecimientos públicos que tenéis para instruiros en alguna de las cosas que interesen para la felicidad de una nación, y numerádmelos: pero ¡ay!, que en muchas partes no tenéis ni una pequeña escuela en la que os enseñen los rudimentos de la religión para que fuisteis conquistados (*El indio constitucional* 1820, 1–2).

El anterior argumento manifiesta las bases deístas desde las cuales Rodríguez Puebla ofreció una perspectiva acerca de la religión institucionalizada. Si tomamos en cuenta la educación que recibió en instituciones jesuitas, es probable que “El indio constitucional” considerara que tanto el conocimiento como la razón eran el verdadero camino para conocer a dios y experimentar su grandeza, y que sólo a través de la razón los seres humanos podrían actuar correctamente. Entendiendo que el divino creador no intervenía directamente en el devenir humano, Rodríguez Puebla implícitamente aseguraba que la educación era un elemento vital en el desarrollo de los rudimentos básicos de la inteligencia humana. Por lo tanto, el papel de la educación era empoderar a los individuos para reconocer a dios como creador a través de las leyes de la naturaleza. Así, el pensamiento crítico y la alfabetización eran el recurso necesario para reconocer las leyes que permitieran a los individuos apreciar el método por el cual funcionaba el mundo (Elders 1990, 83–123). Sin embargo, el autor también reconoció que la ausencia de educación y el limitado acceso que los indígenas tuvieron a las escuelas durante el periodo colonial habían coartado su desarrollo. Así, Rodríguez Puebla argumentó que las paupérrimas condiciones en las cuales se encontraban las comunidades indígenas decimonónicas eran resultado de un proceso de larga duración que los había mantenido subyugados bajo el dogma de la religión y la ignorancia. Evitar que ciertos grupos

de la población tuvieran acceso a la educación era entonces considerado como un acto autoritario que limitaba el desarrollo de los seres y su pleno ejercicio de libertad y responsabilidad política en la sociedad. Por ello, Rodríguez Puebla no dudó en llamar “opresores” y “tiranos” a los representantes de este poder.

El contenido del panfleto publicado por Rodríguez Puebla prosigue argumentando que la ignorancia y las paupérrimas condiciones de vida de los indígenas eran responsabilidad de las autoridades que habían mantenido a estas comunidades en las tinieblas. En este fragmento, Rodríguez Puebla señaló que en el siglo XVI el Papa Pablo III (1534-1549) tuvo que reconocer la naturaleza humana de los indígenas. Si bien el proceso de conquista desarrolló tanto un complejo sistema jurídico como creencias religiosas y éticas acerca de la población indígena americana, para Rodríguez Puebla este fenómeno contrastaba con un hecho indiscutible: en sus inicios, el sistema colonial español ni siquiera había reconocido a los indígenas como seres humanos. Dicho argumento se ceñía a los propósitos políticos que el autor buscó enfatizar en su texto.

Al final, el documento de Rodríguez Puebla ofrece una evaluación general acerca del periodo colonial español, al que califica como una época de “oscuridad” y despotismo en la que incluso la naturaleza humana de los indígenas fue cuestionada. Esta etapa llegó a su fin con la promulgación de la Constitución de 1812, por lo que Rodríguez Puebla llama a los indígenas a festejar el que se les hubiese reconocido, mas no otorgado, la ciudadanía española:

sois libres: desaparezca pues de vuestro semblante la melancólica imagen de la servidumbre. Ya no tenéis que avergonzaros del color de nuestra [*sic*] cutis: murió el fanatismo. [...] La Constitución de la Monarquía Española, digno fruto de los ilustrados ingenios que la formaron, y del sabio Congreso que la sancionó, os ha restablecido en la posesión de vuestros derechos (*El indio constitucional* 1820, 3).

La parte final del panfleto de Rodríguez Puebla es un llamado a los indígenas para celebrar el reconocimiento que la Constitución había hecho de su libre albedrío y de sus derechos inalienables.

A pesar de las diferencias de soporte material, tanto los trabajos de Patiño Ixtolinque como los de Rodríguez Puebla demuestran la posición crítica que ambos personajes tuvieron frente a la serie de eventos que marcaron el desarrollo de la Nueva España. Los dos intelectuales consideraron

importante manifestar sus ideas políticas y su propia evaluación de los acontecimientos que estaban modificando la forma en que los indígenas serían considerados ante el cambiante sistema político y social.

Es interesante notar que las producciones analizadas anteriormente fueron creadas por ambos intelectuales durante los primeros años del siglo XIX.

Conclusión

La participación política de la población indígena en México durante el movimiento de independencia ha sido analizada generalmente desde una perspectiva que pondera su carácter colectivo. Por otra parte, la aproximación a la imagen del indígena y a su posición durante las dos primeras décadas del siglo XIX generalmente proviene de intelectuales no-indígenas que dejaron testimonio acerca del “problema” que significaba incluir a esta comunidad dentro del nuevo orden establecido que creó la Constitución española de 1812 y el México independiente. Los argumentos que estos intelectuales presentaron son bien conocidos, y el planteamiento de sus premisas usualmente nos lleva a concluir que todos ellos advocaban por la pronta incorporación de la población indígena dentro del concepto homogeneizador del mexicano. Gracias a la documentación disponible, ahora sabemos que diversos intelectuales indígenas en la Ciudad de México tomaron una postura crítica ante estos acontecimientos y representaron activamente los intereses de su grupo y defendieron sus derechos.

Como pudimos ver en estos casos, tanto Patiño Ixtolinque como Rodríguez Puebla fueron el resultado de una larga tradición intelectual sinérgica que conjugó conceptos mesoamericanos relacionados con la idea de la propiedad colectiva con preceptos occidentales asociados al conocimiento clásico y la Ilustración. Por un lado, Pedro Patiño plasmó en su trabajo como artista plástico diversas ideas propias de la historia política de la península ibérica, como soberanía y representación popular. Por otro lado, Rodríguez Puebla publicó, desde los campos de la jurisprudencia y la historia, textos que demuestran su adhesión a la tradición filosófica escolástica, propia de su formación en colegios jesuitas como los de San Gregorio y San Ildefonso. En los dos autores es claro el conocimiento de las tradiciones filosóficas de Santo Tomás de Aquino, de conceptos legales clásicos como el derecho de gentes, el derecho natural o la ley moral natural, y de conceptos políticos como soberanía y representación popular. En ambos

es evidente también la postura crítica hacia la práctica de la tradición española de gobierno, la cual, a decir de Patiño Ixtolinque y de Rodríguez Puebla, había sido violada y mal interpretada por los monarcas españoles: uno por implementar de forma abusiva una serie de reformas económicas que únicamente beneficiaron a la Corona española, otro por ignorar los principios de soberanía popular expresados en las Cortes y plasmados en la Constitución de 1812.

Sin embargo, existe la pregunta obligada ¿qué hace que estos pronunciamientos sean especiales o diferentes de los hechos por otros intelectuales no-indígenas?, ¿cuáles son los elementos o argumentos que hacen que estas ideas ofrezcan una perspectiva meramente indígena?

Como puede verse, en su crítica a las reformas borbónicas Pedro Patiño no sólo consideró el punto de vista económico o el abuso del poder monárquico sobre las colonias y sus habitantes, también argumentó que el control de los propios y arbitrios representó una carga tributaria abusiva que afectaba a las comunidades indígenas por ser éstas las que solventaron los gastos de la Corona. Peor aun, la crítica iba dirigida hacia la nula posibilidad de que la Corona pagara de vuelta el préstamo que unilateralmente se hizo de estos fondos, dejando a las comunidades indígenas con un déficit económico que impedía a éstas cubrir sus gastos básicos. De forma adicional, la representación que hizo Ixtolinque en su dibujo de “El cargador” también posiciona a las comunidades indígenas como aquellos sujetos “invisibles” que cargaban la gran responsabilidad de mantener el funcionamiento de una monarquía que, a la primera oportunidad y no reconociendo a las Cortes y a la Constitución de 1812, les había negado el derecho de ser considerados como ciudadanos españoles. Por otro lado, en el bajorrelieve del rey Wamba, si bien no se hace alusión directamente a la población indígena, queda de manifiesto el hecho de que el monarca español había violentado el principio de representación popular, dejando con ello en una posición marginal a las poblaciones indígenas de los reinos españoles.

El reconocimiento de la Constitución de 1812 por Fernando VII mereció la atención de “El indio constitucional”, quien hizo un pronunciamiento anunciando a los indígenas de los territorios españoles el reconocimiento de su estatus como ciudadanos españoles. Además, Rodríguez Puebla expresó ampliamente los argumentos por los cuales la Constitución reconocía implícitamente el carácter activo de las comunidades indígenas, quienes finalmente gozaban de una posición de igualdad ante la ley, admitiendo sus derechos naturales y su participación en el desarrollo del gobierno

español. Adicionalmente, la Constitución reconocía de cierta forma la existencia de un territorio multiétnico y plural, tal como el que había liderado exitosamente el rey Wamba durante el periodo visigodo en la península ibérica. El documento también reconocía entonces la composición heterogénea de la Nueva España, brindando a los habitantes indígenas la oportunidad de sumarse a un proyecto magno que crearía las bases de una nación pluriétnica en la cual éstos fueran reconocidos como españoles e “indios”. El énfasis es evidente en el panfleto de Rodríguez Puebla, en el que el discurso versa sobre el privilegio de ser reconocido como español con todos los derechos ante la ley, pero al mismo tiempo distinguiendo el hecho de que ellos, los indígenas americanos, eran los originales dueños del territorio, por lo que el reconocimiento por medio del documento era al mismo tiempo una reivindicación histórica.

Durante todo el periodo colonial, las elites indígenas personificadas en intelectuales o servidores burocráticos, así como indios conquistadores o aliados, desempeñaron un papel fundamental manteniendo un equilibrio en las relaciones que la Corona tenía con las poblaciones indígenas. Éstas no siempre fueron óptimas, pues la situación de poder fue caracterizada por el constante antagonismo, la cooptación y la mutua colaboración en los cuales la labor de los indígenas intermediarios fue esencial (Yannakakis 2008). Después de los acontecimientos políticos mencionados aquí, el control de la Corona, en forma de un estado en ciernes, durante el periodo de las reformas borbónicas se concretó poco a poco con el reconocimiento de la Constitución de Cádiz, en la que se manifestaban las bases de un naciente nacionalismo que culminaría con la Independencia de México. A lo largo de estos procesos, los intermediarios indígenas poco a poco dejaron de ocupar estos lugares esenciales que articulaban el diálogo de las autoridades coloniales con las comunidades indígenas para dar paso a un nuevo tipo de burocracia auspiciada por el incipiente Estado mexicano. El nuevo sistema político mexicano, apoyado en bases liberales, pretendió incorporar a las comunidades indígenas haciendo transformaciones sustanciales como la individualización de la propiedad colectiva. Es por esto que en documentos tardíos encontramos tanto a Pedro Patiño Ixtolinque como a Juan de Dios Rodríguez Puebla representando legalmente a distintas comunidades indígenas que, ubicadas desde la Ciudad de México hasta Santa Fe, Nuevo México, corrían el riesgo de ser despojadas de sus tierras comunales.

Por otro lado, intelectuales como Rodríguez Puebla se organizaron para defender el derecho de los indígenas a la educación y a continuar recibiendo

ésta en sus lenguas maternas, las cuales estaban siendo desplazadas en el nuevo sistema burocrático que buscaba homogeneizar a la población con base en el uso del español.

De acuerdo con estos dos intelectuales nahuas, el reconocimiento de la ciudadanía española para los indígenas de la Nueva España, así como el goce de éstos dentro del orden establecido después de 1812, fue sólo el comienzo del proceso que llevaría al reconocimiento de la igualdad y el respeto de sus derechos inalienables. Sin embargo, el sistema colonial que durante siglos había creado desventajas sociales y económicas para los que otrora habían sido considerados como “súbditos” continuaba traducándose en inconvenientes profundos para las comunidades indígenas. En los años posteriores a 1812, estos intelectuales indígenas se enfrentarían a un sistema político que, con base en la igualdad jurídica, ignoraba las desventajas sociales que el colonialismo había provocado en la población indígena. Los elementos políticos del liberalismo del siglo XIX pusieron en entredicho la naturaleza colectiva indígena que también formaba parte de la identidad y la tradición intelectual de este grupo para ponderar en su lugar los derechos individuales. Durante las primeras décadas del siglo XIX, estos intelectuales indígenas se organizaron para defender sus derechos colectivos a tener y administrar sus propiedades, a tener acceso al derecho a la educación y a que el nuevo sistema establecido reconociera las desventajas que los colocaban en un lugar sin privilegios frente al nuevo orden social.

A través de documentos producidos por Patiño Ixtolinque y Rodríguez Puebla sabemos que en las décadas que siguieron a 1812 éstos continuaron defendiendo aquellos derechos sociales que, de acuerdo con los lineamientos de su discurso, les pertenecían. De los últimos documentos que produjeron estos indígenas intelectuales a mediados del siglo XIX podemos concluir que la defensa de sus derechos se basó en la idea de equidad ante la ley, negando una igualdad que los desprotegía y los dejaba a merced de la subyugación que había comenzado en el siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

“Acta de bautismo de Juan José Antonio Luis Gonzaga Rodríguez Puebla”, 25 de noviembre de 1798, f. 1, Archivo Histórico del Arzobispado de México, *Bautismo*,

múm. 146, vol. 55, Registro Parroquial de Santa Catarina Virgen y Mártir (Centro).

“Acta de ingreso de Pedro Patiño Ixtolinque a la Academia de San Carlos en el ramo de escultura”, 1788, Archivo de la Real Academia de San Carlos-Facultad de Arquitectura de la UNAM (en adelante ARASC-FAUNAM).

“Composición del Ayuntamiento”, 1 de enero de 1814, Archivo Histórico de la Ciudad de México, *Ayuntamiento*, Actas de Cabildo, 133A.

“Lista de libros pertenecientes al Colegio de San Gregorio”, 1839, Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Colegio de San Gregorio, rollo 7, vol. 131, documento 13, f. 165r-190v.

“Sobre mantener pensionados en Madrid”, 1793, ARASC-FAUNAM, 776, Gaveta 7, documento 15.

“Solicitud de periódicos por el rector de San Gregorio, Rodríguez Puebla”, 1848, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Justicia Instrucción Pública, vol. 3, exp. 10, f. 61-63.

“Solicitud de periódicos por el rector de San Gregorio, Rodríguez Puebla”, 1848, f. 61-63, AGN, Justicia Instrucción Pública, vol. 3, exp. 10.

Suplemento a la Gazeta de México. 1808. México.

Obras publicadas

Alberti Manzanares, Pilar. 1994. “Mujeres sacerdotisas aztecas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 171-217.

Arnaiz, José Manuel. 1991. “Cosme de Acuña y la influencia de la escuela madrileña de finales del siglo XVIII en América”. *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando* 73: 135-78.

Ávila, Alfredo. 2009. “Cuestión política. Los debates en torno al gobierno de la Nueva España durante el proceso de independencia”. *Historia Mexicana* 59 (1): 77-116.

Canudas Sandoval, Enrique. 2005. *Las venas de plata en la historia de México: síntesis de historia económica, siglo XIX*. Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Charlotte, Jean. 1962. *Mexican Art and the Academy of San Carlos, 1785-1915*. Austin: University of Texas Press.

Constitución política de la monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812. 2002. Edición facsimilar. Valladolid: MAXTOR.

Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.

- El indio constitucional*. 1820. México: Oficina de D. Alejandro Valdés.
- Elders, Leo. 1990. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- Escalante Pablo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui y Josefina Zoraida Vázquez. 2011. *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México.
- Escobar Fornos, Iván. 2012. “La Constitución de Cádiz, modelo del constitucionalismo”. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional* 84 (3) (*La Constitución Española de 1812*): 176–77.
- Gramsci, Antonio. 1967. *La formación de los intelectuales*. Traducción de Ángel González Vega. México: Grijalbo.
- Güereca Durán, Raquel. 2016. *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Guiraud, Paul. 1972. *La semiología*. México: Siglo XXI Editores.
- Hernández y Dávalos, Juan. 1877. *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*. México: José María Sandoval.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2017. *Time and the Ancestors: Aztec and Mixtec Ritual Art*. Leiden: Brill.
- López Austin, Alfredo. 1985. *La educación de los antiguos nahuas*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Mannheim, Karl. 1952. *Collected Works. Essays on Sociology and Social Psychology*. Londres: Routledge.
- Mathes, W. Michael. 1982. *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- McDonough, Kelly. 2014. *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Murphy, Francis. X. 1952. “Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom of Spain”. *Speculum* 1: 1–27.
- Parins, James. W. 2013. *Literacy and Intellectual Life in the Cherokee Nation, 1820–1906*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Pocock, John Greville Agard. 1971. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pujol Moreno, José María. 1995. “La creación del Consejo y Tribunal Supremo de España e Indias (Consejo reunido) por la Junta Central en 1809”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 2: 189–236.
- Radin, Paul. 1927. *Primitive Man as Philosopher*. Nueva York, Londres: Appleton and Co.
- Ramos, Gabriela y Yanna Yannakakis. 2014. *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham, Londres: Duke University Press.

- Real ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincial en el reino de la Nueva España de orden de su magestad.* 1786. Madrid.
- Rodríguez O., Jaime. 2007. *The Divine Charter. Constitutionalism and Liberalism in Nineteenth-Century Mexico.* Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Rodríguez O., Jaime. 2012. *Nosotros somos ahora los verdaderos españoles.* 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Ruiz Gomar, José Rogelio. 1986. “La escultura académica hasta la consumación de la Independencia”. En *Historia del arte mexicano, arte del siglo XIX*, vol. IX: 1289–1301. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Bellas Artes, Salvat.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume II: The Age of Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, Francisco. 1884. *Biografías de mexicanos distinguidos.* México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Tavárez, David. 2002. “Letras clandestinas, textos tolerados, celebraciones ilícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecas en el siglo XVII”. En *Elites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, edición de Mónica Quijada y Jesús Bustamante, 59–82. Madrid: Instituto de Historia.
- Van Young, Eric. 2001. *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821.* Stanford: Stanford University Press.
- Westbrook, Lindsey Vanessa. 1999. “Pedro Patiño Ixtolinque: Artist, Insurgent, Mexican, Indian”. Tesis de maestría, University of California, Berkeley.
- Yannakakis, Yana. 2008. *The Art of Being In-Between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxca.* Durham: Duke University Press.

SOBRE LA AUTORA

Argelia Segovia Liga es doctora en Historia por la Universidad de Leiden, Países Bajos. En 2018, su tesis doctoral ganó el Obama Dissertation Prize otorgado por el Obama Institute for Transnational American Studies de la Universidad Johannes Gutenberg, Mainz, Alemania. De 2019 a 2020 ocupó una plaza de profesora en Historia y Estudios Globales en la Universidad Estatal de Misuri, Estados Unidos. Actualmente es Profesora Investigadora en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán.

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Traducción de la *Doctrina cristiana* en imágenes y en lengua náhuatl de Felipe de Santiago y Cruz (1719)

Translation of the Nahuatl and Pictorial Doctrina Cristiana by Felipe de Santiago y Cruz (1719)

Bérénice GAILLEMIN

Getty Research Institute (Estados Unidos)
bgaillemin@getty.edu
bgaillemin@gmail.com

Resumen

La presente publicación propone la traducción inédita de las glosas colocadas en paralelo al texto pictórico de una doctrina cristiana manuscrita elaborada en México y conservada hoy en la Biblioteca nacional de Francia, París (Ms. Mexicain 77). Fechado a principios del siglo XVIII, el texto revela el corpus de oraciones y textos católicos que aún se enseñaban en lengua náhuatl en la Nueva España, en este caso en un pueblo situado en el Valle de Toluca. Un análisis comparativo con diferentes doctrinas impresas durante el periodo colonial nos permitió encontrar las fuentes usadas por el autor-pintor. Fray Alonso de Molina es sin duda la principal referencia, pues observamos el uso alternado de al menos dos ediciones de su *Doctrina*, las de 1546 y 1675. Además, el texto está firmado y nos da la oportunidad de investigar el contexto en el que se elaboraron estos manuscritos (comúnmente llamados “testerianos”). En este caso, el autor era probablemente un alguacil de doctrina que participaba en la labor de la enseñanza de la doctrina cristiana y asistía a los frailes franciscanos del convento de Metepec. Esta primera investigación está dedicada a las glosas alfabéticas del manuscrito. Próximamente se publicará el análisis de las imágenes asociadas a estas glosas, signos pictóricos cuya comprensión nos proporciona aun más datos sobre su autor, su método de enseñanza y sus conocimientos.

Palabras clave: Felipe de Santiago y Cruz, San Miguel Totocuitlapilco, doctrina cristiana, Alonso de Molina, catecismo testeriano, rezo católico, enseñanza, transmisión

Abstract

The present publication proposes the unpublished translation of the glosses placed parallel to the pictorial text of a handwritten Christian Doctrine elaborated in Mexico and now in the Bibliothèque nationale de France, Paris (Ms. Mexicain 77). Dated to the early eighteenth century, the text reveals the corpus of Catholic prayers and texts that were still taught in the Nahuatl language in New Spain, in this case in a village in the Toluca Valley. A comparative analysis with different Doctrines printed during the colonial period allowed us to find the sources used by the author-painter. Fray Alonso de Molina is undoubtedly the reference, as we observe the alternate use of at least two editions of his Doctrine, those of 1546 and 1675. In addition, the text is signed and

Fecha de recepción: 2 de enero de 2021 | Fecha de aceptación: 26 de abril de 2021



2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

gives us the opportunity to investigate the context in which these manuscripts (commonly called “Testerians”) were produced. In this case, the author was probably a “alguacil de doctrina,” participating in the work of teaching Christian doctrine and assisting the Franciscan friars of the convent of Metepec. While this initial research is dedicated to the alphabetical glosses of the manuscript, soon to be published is an analysis of the images associated with these glosses. The comprehension of these pictorial signs provides us with even more data on their author, his teaching method, and his knowledge.

Keywords: *Felipe de Santiago y Cruz, San Miguel Totocuitlapilco, Christian Doctrine, Alonso de Molina, Testerman catechism, Catholic prayer, teaching, transmission*

Agradecimiento

Este análisis es el resultado de varios años de una investigación que comenzó con mi tesis doctoral (Gaillemin 2013), llevada a cabo con el apoyo inestimable y el asesoramiento constante de mi directora, Danièle Dehouve. Quisiera agradecer a Berenice Alcántara Rojas, Nadine Béligand, David Tavárez, Iván Romero Torres y Aliocha Maldavsky por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre este trabajo en particular. También quisiera agradecer a la John Carter Brown Library, que en 2015 me otorgó una beca con la cual tuve el privilegio de consultar y comparar diferentes *doctrinas* impresas durante la época colonial. Mi sincero agradecimiento también al Getty Research Institute y a Kim Richter por darme la libertad de llevar a cabo esta investigación.

INTRODUCCIÓN

La presente contribución propone la traducción de las glosas en lengua náhuatl colocadas en un manuscrito inédito conservado en la Bibliothèque nationale de France.¹ Bajo la signatura “Ms. Mexicain 77” y titulado “Doctrina christiana en lengua mexicana”, este manuscrito forma parte del conjunto de doctrinas o catecismos pictográficos producidos en la Nueva España durante el periodo colonial.²

¹ Mientras este trabajo está dedicado a las glosas alfabéticas del manuscrito, presentaré próximamente su contrapartida dedicada al estudio de las imágenes asociadas a dichas glosas.

² Sobre el corpus de los catecismos pictográficos de México, véanse Normann (1985) y Gaillemin (2013). Aunque esta denominación la mantienen algunos investigadores (yo incluida), estos catecismos fueron erróneamente denominados “testerianos”, en referencia a Jacobo de Testera, presunto inventor del método de transcripción en imágenes. A este corpus de alrededor de 25 ejemplares nos podemos referir con los números indicados por Glass en su censo de 1975 y cuya numeración empieza con el número 801. El ejemplar aquí analizado lleva el número 808. El número total de los ejemplares de este corpus, que puede llegar a 44, depende de si se toman o no en cuenta ciertas copias modernas o ejemplares hoy perdidos y solamente descritos en algunas fuentes. El Ms. Mexicain 77 de la BnF se encuentra actualmente disponible en línea: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10087445z/f1.item>

Los ejemplares de este conjunto comparten la característica de proporcionar, mediante series de pequeñas imágenes dispuestas en hileras, una traducción visual de los principales textos contenidos en las “Doctrinas cristianas” impresas, que cada católico debía (y debe) aprender, conocer de memoria y restituir de forma oral durante la misa o la recepción de sacramentos como la confesión o el matrimonio. Si bien autores como Motolinía, Acosta o Las Casas dan fe de la elaboración de estos documentos a partir de finales del siglo xvi, hoy en día se ha confirmado que la mayoría de los manuscritos de este tipo que aún se conservan, repartidos en distintos acervos europeos, mexicanos y estadounidenses, fueron elaborados más bien entre la segunda mitad del siglo xvii y las primeras décadas del siglo xviii. La cuestión de las condiciones de su creación y de su uso siguen siendo estudiadas. Investigaciones recientes han revelado que estos manuscritos no sirvieron solamente como herramienta para la evangelización y el adoctrinamiento, sino que tuvieron otros fines, como la reivindicación de privilegios.

Con el fin de introducir nuestra traducción, proporcionamos algunas pistas acerca del contexto de elaboración de este manuscrito en particular, subrayando sus rasgos más originales. Veremos que se revela interesante no sólo por las glosas en náhuatl dispuestas a modo de “subtítulos” en el texto pictórico, sino también porque le fue asociado un texto que revela el nombre de su autor, de un pueblo y una fecha. Seguimos exponiendo el método que empleamos para analizar el texto en caracteres latinos, enfocándonos principalmente en la búsqueda de las posibles fuentes impresas en las cuales el autor del catecismo pudo basarse para elaborar sus dos textos.³ Si fray Alonso de Molina es sin duda la referencia, observamos el uso alternado de al menos dos ediciones de su *Doctrina*, las de 1546 y 1675.

Breve descripción del manuscrito

El manuscrito tiene un total de 21 folios. Los folios 1r a 20v contienen un texto pictográfico asociado a glosas en caracteres latinos y en idioma náhuatl. Se encuentra asociado a un documento impreso, no foliado, previamente plegado y probablemente integrado desde el principio al manuscrito: una Bula de la Santa Cruzada fechada en 1700.

³ Consideramos como “textos” tanto los “subtítulos” aquí traducidos como las imágenes que les corresponden.

A finales del siglo XIX, precisamente el 1 de agosto de 1898 (fecha mencionada en la portada), los folios fueron integrados en un nuevo expediente por los bibliotecarios franceses. Este ejemplar formaba parte de la antigua colección de Aubin, adquirida más tarde por Eugène Goupil y luego legada a la Bibliothèque nationale de France.⁴ De la época de Aubin provienen también dos folios con notas manuscritas del coleccionista francés, asociadas a dibujos copiados a partir de otro catecismo pictográfico, hoy conservado en el Museo Británico (núm. 813 según la clasificación de Glass 1975).⁵

Como lo mencionamos en la introducción, en el folio 20v se inscribió un texto en caracteres latinos formulado en lengua náhuatl. Lo traducimos de la forma siguiente:

Ahora, en el mes de marzo, el 28, el día martes, del año 1719, aquí termina esta doctrina toda entera, [con] el catecismo y la confesión general y el Santo Evangelio. Fue escrita aquí, en el altepetl San Miguel Arcángel Totocuitlapilco, aquí, en el distrito de San Nicolás de Tolentino Confesor. Yo me coloco [sic],⁶ he escrito mi nombre [...].⁷

⁴ Según Boban (1891, 2: 173–74), el manuscrito formaba parte de la colección de Boturini, quien lo describió en su Catálogo: “Doctrina christiana en figuras y cifras. Un librito en papel europeo de 48 fojas chiquitas. Explica con toscas figuras y cifras la dicha doctrina” (Boturini 1934 [1746], 54).

⁵ Estas notas muestran que Aubin ya había pensado que existía una relación entre estas dos copias. Al respecto de este manuscrito, vuelto famoso por Galarza y Monod en 1980, véanse Burkhart (2016) y el reciente artículo de Tena Colunga (2020).

⁶ Pensamos inicialmente que la palabra “confesor” estaba asociada con el nombre de nuestro autor y que el verbo *motlalia* se refería a la instalación de Felipe de Santiago y Cruz en dicho cargo. En este caso, la palabra *ninotlalia* se traduciría como “yo me establezco”. Sin embargo, entendimos en una segunda etapa que este término se aplicaba al nombre del distrito, en este caso San Nicolás Tolentino, un santo a menudo asociado a las funciones de predicador y confesor (“San Nicolás Tolentino **confesor**”). Así, el verbo *motlalia*, aunque extrañamente esté en forma reflexiva, no se refiere al establecimiento del autor en el oficio de confesor, sino al hecho de colocar su firma. En realidad, creemos que el verbo *tlalia* se asocia con el verbo *tlahcuiloa*, “escribir”. Juntos componen un difrasismo que se utiliza a menudo para introducir una firma: “yo me coloco, yo he escrito mi nombre”. Para apoyar esta hipótesis, una comparación con el Catecismo 813 es esclarecedora. En este último, el autor utiliza una expresión similar, pero menos confusa: “*Auh nican nictlalia notoca nofirma don locas matheo escriuano*” (f. 29v), “Y aquí **coloco** mi nombre, mi firma Don Lucas Mateo, escribano”. Aquí no hay duda de que el verbo *tlalia*, asociado a un infijo de objeto (y no a un reflexivo como es el caso en nuestro catecismo), se refiere al nombre del escribano. Por lo tanto, aunque la hipótesis de que Felipe de Santiago pudiera haber sido confesor es atractiva, no podemos apoyarla sólo en esta inscripción. Esperamos que nuevas investigaciones nos permitan conocer mejor las funciones asumidas por este personaje, así como rastrear su trayectoria.

⁷ A partir de aquí, las citas directas del manuscrito o de otras fuentes primarias se indican entre comillas, mientras que las voces nahuas usadas dentro de nuestro propio

En el folio siguiente se encuentra la firma “Feliphe de Santiago y Cruz”, seguida de la mención “San çan marcos euangelista” (f. 21r).

El 28 de marzo de 1719 se toma como la fecha en que el manuscrito fue completado. Lo confirma el análisis de las marcas de agua del papel que, según Batalla Rosado (2017), pertenecen a la familia de los círculos con grifos de león y corona. La firma también se toma como la del autor de los dos textos, es decir del texto pictográfico y sus “subtítulos” respectivos.

Por su asociación al nombre del pueblo de San Miguel Totocuitlapilco, hemos podido formular algunas hipótesis que aquí resumimos acerca de las condiciones de elaboración del manuscrito.

Autor, contexto y procedencia

Felipe de Santiago y Cruz lleva sin duda un nombre indígena. Basándose en una lista de funcionarios indígenas que ocuparon diversos cargos en el municipio de San Juan Bautista Metepec (Valle de Toluca) a principios del siglo xvii,⁸ Nadine Beligand explica que

la mayoría de los apellidos de estos indios están formados por las palabras “de San”. En el Valle de Toluca, las familias indígenas que llevan estos apellidos casi siempre provienen de linajes de *tlatohqueh* [...]. El uso del doble nombre —el nombre de bautismo seguido de un segundo nombre, este último evocando una fiesta en el calendario litúrgico— ha contribuido a la eliminación de los apellidos indígenas en muchos casos (Beligand 1995, 60; mi traducción).

Por lo tanto, Felipe de Santiago y Cruz podría haber nacido en el valle y su familia pudo haber formado parte de la nobleza indígena.

Cabe señalar que su nombre se encuentra en una lista de indígenas registrados en la Universidad entre 1692 y 1724. Sabemos que un tal Felipe de Santiago, “natural del barrio de San Juan”⁹ (por lo tanto, residente

discurso siguen los criterios de normalización ortográfica presentados en el *Gran Diccionario Náhuatl* (2012).

⁸ AGN, Hospital de Jesús, legajo 277, cuaderno 1, f. 23–6, 1080–83; reproducido por Contreras Chávez 2010, 114.

⁹ “Indios matriculados en la Universidad de México entre 1692 y 1724”, AGN, *Universidad*, 42, 44, 45, 46, 70, 71; Instituciones coloniales, Regio Patronato Indiano, en Menegus Bornemann y Aguirre 2006, 83. Esta lista también se publicó en Aguirre 2006b, 100.

en la Ciudad de México), se matriculó en la universidad en 1715, es decir, sólo cuatro años antes de que se compusiera el catecismo objeto de este estudio. No sabemos, sin embargo, si obtuvo un título en particular, pero es posible que hubiera obtenido el de bachiller. Este rango no era oficialmente requerido para el sacerdocio. Dicho esto,

Todo apunta a que el grado fue un “esfuerzo máximo” para garantizar a los bachilleres, por un lado, la ordenación y, por otro, un espacio en el universo de las parroquias novohispanas. La posesión de un título académico se había convertido en un indicador de la preparación exigida en la normativa canónica y conciliar [...]. Es muy probable que con estos antecedentes se haya ido haciendo costumbre que se le diera preferencia a los clérigos que tuviesen un grado académico (Menegus Bornemann y Aguirre 2006, 87).

Puesto que no indica ser sacerdote en su catecismo, pensamos que Felipe de Santiago y Cruz asumió más bien el cargo de “alguacil de doctrina” (Béligand 1995). Este oficio consistía en ayudar a los religiosos en sus tareas y enseñar la doctrina a las poblaciones que habían llegado a ser demasiado grandes para que pudieran tratarlas equitativamente. Aunque inicialmente asistían sólo a los frailes franciscanos, posteriormente fueron llamados por los párrocos seculares a cargo de las parroquias donde el creciente número de feligreses, a veces con múltiples idiomas, planteaba un problema. Por lo tanto, estos funcionarios se encargaban de ayudar a los sacerdotes en su labor y resultaron ser de gran ayuda porque generalmente hablaban al menos un idioma indígena.

Hasta finales del siglo xvii, San Miguel Totocuitlapilco fue uno de los seis sujetos dependientes de la cabecera de Metepec. Los frailes franciscanos del convento de Metepec tenían que ir allí regularmente para celebrar misas y administrar los sacramentos. A finales del siglo xvii, Totocuitlapilco ya no era verdaderamente un “sujeto” de Metepec, sino que se constituyó como pueblo después de haber pagado los derechos de la composición de tierras, proceso iniciado por San Juan Bautista Metepec, Santiago Tlacotepec y Tepexoyucan en la década de 1690 (Béligand, 2017, 455–67). Esto explica por qué en el pequeño texto donde aparece la firma, la fecha y la localidad, se menciona a Totocuitlapilco como *altepetl*, es decir, como un pueblo con autonomía política respecto a Metepec. Esta autonomía se ilustró con el hecho de que el pueblo estaba dotado de su propio cabildo, es decir, sus propios representantes, como los alcaldes y regidores. En el

ámbito religioso, también se asignaba generalmente un párroco a los pueblos que se habían convertido en autónomos.¹⁰

Siguiendo el ejemplo de los clérigos lenguas a los que Aguirre ha dedicado varias investigaciones, es posible pensar que Felipe de Santiago y Cruz tampoco permaneció toda su vida en San Miguel Totocuitlapilco. Ciertas “carreras” revelan así más de diez cambios de parroquia en un período de menos de veinte años.¹¹ Permaneciendo en promedio a veces menos de dos años en una parroquia, los clérigos lenguas también podían ser llamados por un titular para que ayudaran durante algún período atareado del año, como en las fiestas patronales o la Cuaresma (Aguirre 2006a, 68). En el caso que nos ocupa, la inscripción que menciona a “san çan Marcos Evangelista” (f. 21r) probablemente se refiere al nombre de otro pueblo. San Marcos Evangelista aparece en la lista de pueblos pertenecientes al corregimiento de Toluca en el siglo XVIII,¹² y esta localidad se encuentra a apenas veinte kilómetros de San Miguel Totocuitlapilco. Por lo tanto, es muy posible que el autor de nuestro manuscrito haya ido allí, o se haya establecido allí temporalmente, y que también haya utilizado el manuscrito pictórico entre sus feligreses para enseñarles la doctrina.

Por último, es posible que Felipe de Santiago tuviera que dar pruebas en algún momento tanto de su ascendencia noble indígena (por provenir de una familia convertida desde inicios de la colonia) como de su participación en el esfuerzo de evangelización. En este sentido, la asociación de una Bula de la Santa Cruzada al manuscrito que firmó pudo haber desempeñado un papel de apoyo a sus reivindicaciones. En efecto, la Bula de la Santa Cruzada concedía inicialmente indulgencias a los cristianos a cambio de una contribución económica voluntaria dedicada a la lucha contra los infieles. En tierra americana, impresos de esta bula fueron ampliamente distribuidos, vendidos tanto a españoles como a indígenas, y el hecho mismo de poseerlos se convirtió ciertamente en un impuesto obligatorio o incluso en un signo tangible de conversión. La presencia de este documento, asociado al manuscrito, nos ha permitido proponer en otro lugar que uno de los usos de los catecismos pictográficos estuvo vinculado a reivindicaciones

¹⁰ Sobre el proceso electoral de los representantes indígenas de los pueblos pertenecientes al *corregimiento* de Toluca, véase Alanís Boyso (1976).

¹¹ Este es el caso de Juan Faustino Xuárez Escovedo, quien tuvo que obrar en once parroquias entre 1731 y 1749 (Aguirre 2006a, 67).

¹² Este pueblo es “comúnmente conocido como San Marcos [y] nunca agregó el indígena que era Yachicuacaltepec” (Alanís Boyso 1976, 465).

de privilegio (Gaillemin 2018). En una obra bilingüe español-náhuatl dedicada a la confesión de los indios, publicada en la segunda mitad del siglo XVIII por Velásquez de Cárdenas y León (1761), encontramos en el preámbulo una pregunta relativa a la famosa bula. Incluso, antes de preguntar al penitente cuánto tiempo había pasado desde su última confesión, y antes de enumerar sus pecados, el confesor pregunta si posee la preciosa escritura. Esto indica la importancia que se da a la posesión de pruebas materiales (y a veces costosas, de la buena fe de uno).

Esta hipótesis es compartida por Louise Burkhart, quien, en su estudio del catecismo pictórico conservado en el Museo Británico (núm. 813 según la numeración de Glass), sugiere que “By artfully indigenizing and localizing universalizing Christian discourses, the creators of these documents confidently align local and indigenous history with the salvation story of Christianity and thus with both cosmic and political legitimacy” (Burkhart 2014, 217).¹³ También se puede pensar que Felipe de Santiago y Cruz se codeó alguna vez con el autor del Catecismo núm. 813. Don Lucas Matheo, escribano de San Salvador Tizayuca (actual estado de Hidalgo) no sólo es el autor de un catecismo en imágenes fechado en 1714 en el cual varios detalles iconográficos y lexicales son comunes al ejemplar que es objeto de este estudio, sino que también elaboró este manuscrito solamente cuatro años antes del nuestro. Además, como Burkhart ha demostrado, en 1710 Lucas Matheo participó en la compilación de un conjunto de materiales destinados a detallar y mantener las tierras y límites de Tizayuca, inscribiendo su nombre al final de un documento asociado a un manuscrito Techialoyan. Por lo tanto, no hay que descartar que Felipe de Santiago lo hubiera conocido y que hubiera participado también en la elaboración de este tipo de documentación asociada al género de los “títulos primordiales”.¹⁴

Tenemos previsto desarrollar nuevas investigaciones sobre este personaje, sobre el cual los únicos elementos firmes que poseemos son, por el momento, su nombre (difundido en el Valle de Toluca)¹⁵ y el catecismo

¹³ Acerca de este manuscrito, véase también Tena Colunga (2020).

¹⁴ De hecho, también se sabe que, a priori en el siglo XVII, en Totocuitlapilco ya se reivindicaron límites territoriales y se pintó un mapa que pertenece a la documentación histórico-geográfica (Contreras Chávez 2010). Acerca del vínculo entre catecismos pictográficos y reivindicaciones de privilegios, véanse también Gaillemin (2013, 2018), Boone, Burkhart y Távarez (2017).

¹⁵ Un tal Felipe de Santiago fue elegido tres veces, en 1739, 1740 y 1741, como *gobernador* de Toluca. En 1741, un personaje llamado Felipe de Santiago fue elegido también como *alcalde* de Totocuitlapilco. Hay que añadir que el nombre de Felipe de Santiago también lo lleva en 1744 el *alcalde* de Azcapotzalongo; en 1754 el de Totoltepec; en 1775 el de Huixco-

aquí analizado. En la actualidad, sólo podemos estar seguros de que dominaba perfectamente la lengua náhuatl, sabía leer y escribir, y tenía un firme conocimiento de la evangelización y la teología. El estudio de las imágenes también revela el resurgimiento de ciertos signos tomados de la tradición pictórica del sistema de comunicación gráfica del centro de México. Finalmente, los bordes de página fragmentados y los desgarros (folio 4) indican un probable uso regular del manuscrito.

Método utilizado y el corte en “bandas”

Cada folio del manuscrito está dividido en bandas horizontales. Como en la mayoría de los catecismos pictóricos desarrollados en el México colonial, estas bandas se leen de manera continua, de izquierda a derecha, es decir, a diferencia de las obras impresas, la lectura prosigue de un folio a otro sin interrupción y sin que la encuadernación del manuscrito marque un cambio de línea.

Para poder referirnos tanto al texto como a las imágenes, hemos optado por numerar cada una de estas bandas, proporcionando así un número del 1 al 143. En la figura 1 se puede apreciar un ejemplo de numeración de las bandas de los folios 1v y 2r. Consiste en un extracto del manuscrito que contiene el final de la oración del Padre Nuestro (que comienza en el folio 1r), el Ave María y el comienzo del Credo.

Filiación del manuscrito con las Doctrinas de Molina

Nuestro análisis y traducción se basan en una comparación detallada de distintas ediciones de las *Doctrinas* de Alonso de Molina, principalmente las de 1546 (Molina 1)¹⁶ y 1675 (Molina 2).¹⁷ Esta reedición es muy útil

chitlan; en 1786 el gobernador de Toluca, y en 1803 el de San Bernardino (Alanís Boyso 1976). Aunque no es posible que fueran una misma persona, sí es posible pensar que la familia “de Santiago” disfrutó de diferentes privilegios y ocupó distintos cargos a lo largo del siglo XVIII.

¹⁶ Se trata de la *Doctrina* que Joaquín García Icazbalceta copió y publicó por primera vez en 1889 (reeditada en el *Códice Franciscano*), pero cuyo original se ha perdido (“Doctrina christiana breve ...” 1941, 30–54). Esta *Doctrina* es una de las primeras, traducida al idioma mexicano (o náhuatl) y publicada en la Nueva España. Se dice que el hermano Alonso de Molina la compuso y la hizo imprimir en 1546.

¹⁷ Se trata de la versión emendada de la *Doctrina* de 1546, publicada en la Ciudad de México en 1675 (Molina 1675).

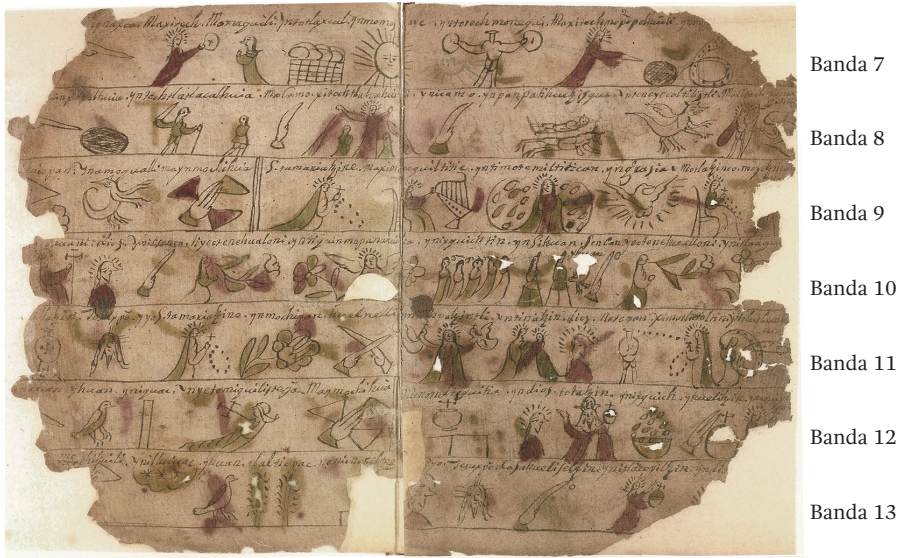


Figura 1. Ms. Mexicain 77, Bibliothèque nationale de France, f. 1v y 2r.

Fuente: Bibliothèque nationale de France, París

para nuestra investigación, puesto que le fue añadido por vez primera el texto conocido como el “pequeño diálogo en pregunta y respuesta”. Dado que nuestro manuscrito también contiene este texto, podríamos pensar *a priori* que la reimpresión de 1675 fue la fuente de referencia para el autor del catecismo de la BnF. Otro argumento a favor de esta hipótesis es que las fechas son mucho más cercanas: el manuscrito fue firmado en 1719, es decir, apenas cuarenta años después de la publicación de Molina 2. Precisaremos que esta *Doctrina* se volvió a publicar en 1718 (Molina 3),¹⁸ es decir sólo un año antes de que se elaborara nuestro manuscrito, y es posible que esta edición haya sido la utilizada por Felipe de Santiago y Cruz para completar su manuscrito.¹⁹

¹⁸ Hoy en día se conservan un puñado de ejemplares de esta doctrina, en particular en la Biblioteca Nacional de España, Madrid.

¹⁹ Pudimos observar que la *Doctrina* Molina 3 es muy similar a Molina 2. Sólo se cambió la ortografía de unos pocos términos, mientras que la sintaxis y el vocabulario general permanecieron en su mayor parte inalterados. Publicada después de la elaboración de nuestro catecismo. Mencionemos también la reedición de 1732, de la que sólo algunas palabras difieren de las anteriores

Dicho esto, estas reediciones posteriores (Molina 2 y Molina 3) contienen diferentes giros y un vocabulario distinto a la primera *Doctrina* elaborada por el franciscano. Se han modificado introducciones de párrafos, como el orden de ciertas frases y en ciertas oraciones o listas de preceptos. Un análisis detallado de la sintaxis de las frases y del vocabulario utilizado permite afirmar hoy que es efectivamente la edición de Molina 1 la que se utilizó para todos los textos, mientras que la reedición Molina 2 (o Molina 3) sólo se utilizó para la transcripción del “Diálogo en pregunta y respuesta”.

También se podría pensar que otra versión, distinta de las de Molina, se corresponda exactamente con el texto de nuestro manuscrito. Esta última hipótesis es, en nuestra opinión, la más incierta. Para este estudio, además de las diferentes ediciones de Molina, hemos comparado también las glosas con otras doctrinas coloniales como la de los Dominicos (1548), Gante (1553), Lorra Baquío (1634), Ossorio (1653), Vetancurt (1673), Vásquez Gastelu (1689) e incluso doctrinas posteriores a la fecha de nuestro manuscrito, en particular los escritos de Paredes (1758) y Velásquez de Cárdenas y León (1761). Ninguno de estos textos tiene un contenido o una sintaxis tan cercana al de nuestro manuscrito como el texto de 1546 (Molina 1) para la primera parte, y el de sus ediciones posteriores aumentadas (1675 y 1718) para el Diálogo. Esto explica por qué sólo estamos proporcionando aquí la paleografía de las obras 1 y 2 de Molina, así el lector podrá apreciar la proximidad entre estos textos y las glosas del manuscrito.

El plan general seguido por los textos analizados con más detalle es, con algunas diferencias, casi idéntico. Las cinco oraciones principales (Señal de la Cruz, Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve Regina) son seguidas por los Artículos de Fe, los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, los Sacramentos, Pecados Mortales, Obras de Misericordia y las Bienaventuranzas. Dicho esto, las versiones impresas de Molina 1546 y 1675 contienen más textos que el manuscrito (como las Virtudes, Potencias y Enemigos del Alma, el *Benedicite*, etcétera). La transcripción y memorización de estos textos no le pareció esencial al autor del catecismo en imágenes (véase tabla 1).

La filiación entre la primera parte del manuscrito y Molina 1

Varios detalles nos permiten asegurar la filiación entre el texto de las glosas del manuscrito y la edición de 1546 de Molina (Molina 1). Estos detalles,

Tabla 1
COMPARACIÓN DEL PLAN DE LOS TEXTOS CONTENIDOS EN EL CATECISMO
DE LA BNF, MOLINA 1 Y MOLINA 2 Y 3

<i>Manuscrito 808</i>	<i>Molina 1546 (Molina 1)</i>	<i>Molina 1675 y 1718 (Molina 2 y 3)</i>
		Doctrina en preguntas y respuestas
Señal de la Cruz (f. 1r, bandas 1-4)	Señal de la Cruz	Señal de la Cruz
Padre Nuestro (f. 1r-2r, bandas 4-9)	Credo	Padre Nuestro
Ave María (f. 1v-2r, bandas 9-12)	Padre Nuestro	Ave María
Credo (f. 1v-3v, bandas 12-21)	Ave María	Credo
Salve Regina (f. 3v-4v, bandas 21-28)	Salve Regina	Salve Regina
Artículos de la Fe (f. 4v-8r, bandas 28-51)	Artículos de la Fe	Mandamientos de la ley de Dios
Mandamientos de la ley de Dios (f. 7v-9r; bandas 51-59)	Mandamientos de la ley Dios	Mandamientos de la santa Iglesia
Mandamientos de la santa Iglesia (f. 8v-10r, bandas 59-65)	Mandamientos de la santa Iglesia	Artículos de la Fe
Sacramentos (f. 9v-11r, bandas 65-72)	Sacramentos	Sacramentos

Pecados mortales (f. 10v-11r, bandas 73-76)	Declaración del Pecado venial y del Pecado mortal Pecados mortales Virtudes	Obras de Misericordia
Obras de Misericordia (f. 11r-13r, bandas 76-85)	Obras de Misericordia	Pecados mortales
-	Dones del Espíritu Santo Sentidos corporales Potencias y Enemigos del Alma	Virtudes contrarias a los siete Pecados mortales Declaraciones del Pecado mortal y Venial Preguntas y amonestación antes y después del Bautismo Virtudes Teologales y Cardinales Dones del Espíritu Santo Sentidos corporales Potencias y Enemigos del Alma
Bienaventuranzas (f. 12v-14r, bandas 85-96)	Bienaventuranzas Dotes del cuerpo glorificado Obligaciones de los Padrinos	Bienaventuranzas Dotes del cuerpo glorificado
Confesión general (f. 13v-15v, bandas 96- 105)	Confesión general	Confesión general
Doctrina en preguntas y respuestas (f. 15v-20v, bandas 105-143)	Preguntas y amonestación antes y después del Bautismo Bendición de la Mesa y hacimiento de gracias después de comer	Obligaciones de los Padrinos Fiestas de guardar Días de ayuno Cuatro témporas Bendición de la Mesa y hacimiento de gracias después de comer

comunes a ambas doctrinas, están ausentes en las reediciones posteriores de Molina, especialmente en Molina 2 y Molina 3 (1675 y 1718). Los Artículos de Fe, las Obras de Misericordia y la Oración de Confesión General son ciertamente los textos que difieren más notablemente.

Dentro de los Artículos de Fe, notamos que tanto Molina 1 como el autor del manuscrito incluyen una frase que está ausente en Molina 2: “in ilhuicatl, in tlalticpac yuan yn ixquich yttalo yuan yn amo yttalo” cuando se trata de lo que Dios creó, en este caso “el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible” (banda 33). Además, el texto presente en las bandas 48 a 51 es una especie de conclusión de los Artículos de Fe: a los catorce artículos se añade la creencia en la Santa Iglesia, cuya definición se especifica, así como la creencia en los Sacramentos a través de los cuales se perdonan los pecados, y en la vida eterna luego del Juicio Final. Este texto está completamente ausente en las ediciones posteriores y corregidas de Molina 1.

Por otro lado, encontramos que el orden de enumeración de las Obras de Misericordia es el mismo en el manuscrito y en Molina 1, mientras que difiere en Molina 2 y Molina 3. Más precisamente, las ediciones posteriores de la Doctrina franciscana colocan la alimentación de los hambrientos en segundo lugar, mientras que es la primera obra especificada en el manuscrito y en Molina 1. La visita a los enfermos se sitúa primero en Molina 2 y Molina 3, mientras que esta obra es la cuarta en Molina 1 y en el manuscrito. Como muestra la Tabla 2, excepto por la última obra de misericordia (“enterrar a los muertos”), el orden general es completamente diferente de una edición a otra.

Otra pista nos la da el texto de la oración de la Confesión General. De hecho, el manuscrito y Molina 1 son los únicos que comienzan con *Nehhuapol, nitlahtlacoani*, “Pobre yo, soy un pecador”, mientras que Molina 2 y Molina 3 comienzan la oración directamente con el siguiente verbo, *Ninoyolmelahua*, “Me confieso”. Además, al enumerar las diversas personas a las que se dirige el penitente, el padre confesor se menciona con la expresión *no tehhuatl in tipadre*, “y también a usted, padre”, mientras que las reediciones de Molina utilizan el término *tahtli* en lugar de “padre” (*no tehhuatzin, totahtzine*). San Francisco también se menciona en el manuscrito y en Molina 1, pero no se menciona en ningún otro lugar. Estos podrían ser detalles si el corazón de la oración, en la que se enumeran los pecados, no divergiera completamente de una edición a la otra. De hecho, si tanto Molina 1 como

Tabla 2
 COMPARACIÓN DEL ORDEN DE PRESENTACIÓN
 DE LAS SIETE OBRAS DE MISERICORDIA CORPORALES

<i>Obras de Misericordia</i>	<i>Manuscrito 808 y Molina 1 (1719 y 1546)</i>	<i>Molina 2 y Molina 3 (1675 y 1718)</i>
1	Dar de comer a los hambrientos	Visitar a los enfermos
2	Dar de beber a los sedientos	Dar de comer a los hambrientos
3	Vestir a los desnudos	Dar de beber a los sedientos
4	Visitar a los enfermos	Vestir a los desnudos
5	Redimir los cautivos	Dar posada a los peregrinos
6	Dar posada a los peregrinos	Redimir los cautivos
7	Enterrar los muertos	Enterrar los muertos

el manuscrito contienen la frase típicamente franciscana que especifica los pecados: “pequé comiendo, bebiendo, etc.” (véase la banda 99), Molina 2 y 3, por su parte, indican “pequé por palabra, pensamiento y obra” (*onitlahtlaco tlatnamiquiliztica, tlahtoltica, tlachihualiztica*). Además, Molina 2 y Molina 3 no especifican que el penitente “reniega al diablo” (*Niccentelchihua in tlatecolotl*; véase la banda 101). Finalmente, el final de la confesión es claramente más abrupto en Molina 2 y Molina 3, mientras que los desarrollos dados a la conclusión en el manuscrito y en Molina 1 son casi idénticos: el Padre confesor es llamado de nuevo a actuar como intercesor y perdonar al penitente.

Otros detalles más pequeños nos permiten afirmar la filiación entre la primera parte del manuscrito y Molina 1. En particular, solamente en esta edición, después de que se anuncia el número total de sacramentos, se declara que cinco son “necesarios” y dos son “voluntarios”. Éste no es el caso de las reediciones posteriores.

En Molina 1 y en el manuscrito, el primer mandamiento dice que hay que amar a Dios *ica mochi moyollo*, es decir “con todo el corazón”, mientras que Molina 2 y Molina 3 prefieren la expresión *ipan in ixquich tlachihualli*, es decir “sobre todas las cosas”.

Además, en la lista de los sacramentos se puede ver que el préstamo “bautismo” se especifica únicamente en el manuscrito y en Molina 1, junto

con el neologismo *necuaatequiliztli*, mientras que sólo se ha conservado el neologismo en futuras reediciones. Por último, hay que señalar que, para los Mandamientos de la Iglesia, tanto en el manuscrito como en Molina 1 se especifica cuándo es importante tomar la comunión. En particular, se menciona el *micohuayan*, “el momento de la muerte (véase la banda 62), mientras que en Molina 2 y 3 no hay ninguna alusión a éste.²⁰ Del mismo modo, las expresiones *huey pascua* y *xochi pascua* sólo se mencionan en Molina 1 y en el manuscrito.

La filiación entre la segunda parte del manuscrito y Molina 2

Todos estos indicios nos permiten afirmar la cercanía del manuscrito con Molina 1, lo que explica por qué solamente proporcionamos la transcripción de este último para compararlo con la paleografía del manuscrito.

Por otra parte, para la pequeña doctrina, o catecismo en preguntas y respuestas, ubicada al final del manuscrito, hemos utilizado (como ciertamente lo hizo el autor Felipe de Santiago y Cruz) la reimpresión enmendada de 1675. Con respecto a esta doctrina, cabe señalar que, según la clasificación de Burkhart (2014), el texto termina con la pregunta 28. Las preguntas 29, 30 y 31, añadidas en las versiones de Ripalda (1866), Ágreda (1763),²¹ Velázquez de Cárdenas (1761), Paredes (1758), Vásquez Gastelu (1689) y Vetancurt (1673) como en la de Lorra Baquío (1634), no aparecen. Así que termina de la misma forma que Molina (1675), Ossorio (1653)²² y Nagera Yanguas (1637). Tampoco se encuentran las preguntas 11 (añadida por Paredes, 1758) y 23, añadida en el catecismo 813 de Londres. Así que, en total, el catecismo contiene 26 preguntas acompañadas por sus respuestas. Esto nos lleva a formular varias hipótesis.

Es posible que el autor haya usado y mezclado ambas ediciones. Algunas formulaciones raras están, de hecho, a veces —repetimos *a veces*— más

²⁰ La expresión fue remplazada por “yquac aca ye miquiznequi” en estas ediciones ulteriores.

²¹ Agradezco a Iván Romero Torres por haberme proporcionado este manuscrito. Véase también Romero Torres (2013).

²² Los textos de Ossorio y Molina de 1675 son casi idénticos. Si bien es posible que ambos hayan sido utilizados por Felipe de Santiago, creemos más probable que haya utilizado la obra de Molina, mucho más difundida y mucho más completa en materia doctrinal que la de Ossorio, combinada con un manual de confesión, pero sin contener todas las oraciones y textos de la *Doctrina*.

cerca de Molina 2 y Molina 3 que de Molina 1.²³ También es probable que conociera de memoria los textos del Molina de 1546, pero usó la reimpresión de 1675 o de 1718 para un texto que conocía menos: el *Diálogo en pregunta y respuesta*. Habría alternado entre las dos versiones, eligiendo ocasionalmente un giro que le pareciera más apropiado en Molina 2 o Molina 3.

Se añade a esto el hecho de que el manuscrito parece estar “dedicado” a la orden franciscana, lo que no es sorprendente si pensamos que su autor, Felipe de Santiago y Cruz, seguramente obraba en colaboración con los hermanos de la orden, instalados en el convento de Metepec. Un detalle, situado —podríamos decir deslizado u oculto— en el seno mismo del texto pictográfico, nos lo indica. Es el signo utilizado para transcribir en imágenes la palabra *patilli*, “representante”, a la que se hace referencia en el *Diálogo de preguntas y respuestas* cuando se trata del Papa, descrito como el “representante” de la Santa Iglesia Católica y Romana. Ahora, en la banda pictórica, hemos notado que el término se transcribió por medio del emblema de los franciscanos, también llamado “Conformidad”, que muestra, en una cruz, dos brazos que se cruzan.²⁴ Las portadas de la *Doctrina* de 1675 (Molina 2) y de ediciones posteriores contienen el mismo símbolo (véase figura 2).²⁵

SOBRE NUESTRA TRADUCCIÓN

Los textos de la *Doctrina cristiana* fueron traducidos de su versión española al náhuatl ya en el siglo XVI. Por consiguiente, una traducción del texto

²³ Por ejemplo, en el texto de la banda 86, y para referirse a los creyentes, notamos la sucesión de dos sustantivos: “yn itlaneltocahuan yhuan yn itetlaçotlacahuan yn toteucyo”. Estos términos no se encuentran en Molina 1, donde se menciona simplemente “yn itlaneltocahuan toteucyo”, mientras la expresión completa se usa en Molina 2: “in itlaneltocahuan yhuan itetlaçotlacahuan totecuiyo”. Del mismo modo, y todavía en las Bienaventuranzas, sólo en Molina 2 se emplea la expresión “ilhuicac papaquiliztli”, mientras que Molina 1 se refiere a “ilhuicac tlatocayotl” como también ocurre en el manuscrito (bandas 88 y 89).

²⁴ El primero es el de Cristo y el segundo el de Francisco estigmatizado; los dos brazos se diferencian por el hecho de que uno sale de un sayal mientras que el otro está desnudo.

²⁵ Desafortunadamente, el inventario de la sacristía del convento, elaborado en 1715, solo menciona una “Doctrina christiana”, sin precisar autor ni su fecha de edición (Memoria, e inventario de la Sacristía... 1715, MS. 1042, BNM, México, p. 31). Agradezco a Iván Romero Torres por habernos indicado la existencia de este documento en los archivos.



Figura 2. A) La imagen correspondiente al término *patilli*, “representante”, en el catecismo 808, banda 134, f. 19v, Ms. Mexicain 77, Bibliothèque nationale de France. Fuente: Bibliothèque nationale de France, París. B) Portada de la *Doctrina* de Molina reeditada en 1675. Fuente: Courtesy of the John Carter Brown Library, Providence

náhuatl al español sería de poco interés si no tomara en cuenta el proceso de traducción realizado por los misioneros durante el período colonial.

Para ello, hemos seguido la mayoría de los acuerdos compartidos por los miembros del proyecto “Sermones en mexicano”, en el que un grupo de estudiosos ha participado durante varios años en la traducción de los más de 80 sermones contenidos en el Manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México.²⁶

²⁶ Proyecto PAPIIT IN401018 “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”, diri-

Préstamos y equivalentes semánticos

En primer lugar, para subrayar que en el texto náhuatl aparecen varios términos en español, éstos se han marcado en redondas, puesto que toda nuestra traducción va en cursivas. Se muestran así préstamos como “Dios”, “Espíritu Santo”, “gracia”, “sacramento”, “Santo Evangelio”, “domingo”, “diezmos”, “primicias” o “bautismo”, por ejemplo. Cabe señalar que, como ocurre a menudo en este tipo de literatura, ciertos préstamos se han incorporado a las características gramaticales del náhuatl. Este es el caso, por ejemplo, de la palabra “cristiano”, cuyo plural se formó en *christianomeh*. Hay que señalar que el autor de nuestro catecismo no siguió los cánones ortográficos de ciertos términos españoles, como “lilun” para limbo o “enbangelio” para evangelio. También vemos allí algunas pistas que muestran la fidelidad de nuestro autor a las versiones tempranas: en 1719 continuó usando fórmulas catequísticas del siglo XVI, que ya en su época habían sido abandonadas y reemplazadas por otras. En el caso del “limbo”, referido tanto en el manuscrito como en Molina 1 (1546), todas las doctrinas posteriores eligieron reemplazarlo por el término *mictlan*.

Como con cualquier traducción, los misioneros como Molina buscaron establecer equivalentes entre culturas. El “padre” es *tahtli*, la “doncella” es *ichpochtli* (término elegido como equivalente de “virgen”), la “mujer” es *cihuatl*, el “fruto” es *tlaaquillotl*, el “vientre” es *xillantli*, el “pan” es *tlaxcalli*, etcétera. Obviamente, la carga cultural de muchas de estas palabras para la cultura nativa es significativa, pero hemos elegido traducirlas directamente.

Uso de binomios y perífrasis

No haremos un análisis exhaustivo de los pares de palabras utilizados en estos textos. Dicho esto, obviamente observamos el uso de ciertos difrasismos, asumidos por los religiosos para la traducción de los nuevos tópicos que tenían que transmitir. Por ejemplo, la formulación *in yectli in chipahuac* se utiliza varias veces para traducir “rectitud, pureza” (es decir, “integridad”, lo no corrompido por el pecado) de los corazones de los buenos cristianos. Éste es también el caso de la expresión “benditos sean los que viven...”,

gido por Berenice Alcántara Rojas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Véase Sahagún y Escalona (en prensa).

inmediatamente seguida por los términos *in yocoxca ihuiyan*, es decir, “suavemente, tranquilamente”. Común en el *Códice Florentino*, pero utilizado aquí en las *Bienaventuranzas*, el binomio sirve como equivalente al término castellano “mansos”.

Aparte de algunos ejemplos dispersos, nos parece importante decir que, aunque los términos a veces van en pares, esto se debe a menudo al hecho de que, en español, también tales pares eran usados. Aunque superficialmente su forma es idéntica a la de los difrasismos, en realidad estos pares —generalmente sinónimos— difieren en sustancia. En el Credo, por ejemplo, se observa que la expresión “creó, hizo el cielo”, que contiene la combinación de los verbos *yocoya*, “crear” y *chihua*, “hacer”, también se utiliza en la versión española de la oración.

Por último, uno de los rasgos más característicos de la traducción al mexicano llevada a cabo por los frailes es la adición de expresiones y perífrasis para explicar ciertos conceptos y términos que se conservan en español. Es el caso, por ejemplo, de los sacramentos, cuya proclamación va inevitablemente precedida de un neologismo, seguido de la expresión *itoca*, “su nombre [es]”, que va seguida del préstamo castellano. También es frecuente el uso del verbo *quihtoznequi*, “quiere decir”, que precede a las explicaciones que generalmente faltan en las doctrinas en español.

Sustituciones semánticas

Hemos elegido mantener en náhuatl los términos que ya existían en la cultura náhuatl, pero a los cuales, estratégicamente, los clérigos han dado un nuevo significado. Estas sustituciones semánticas se encuentran, por ejemplo, en el uso de los términos *mictlan*, *teotl* (plural *teteoh*), *tlahtoani* o *tlacatecolotl* (plural *tlatlacatecoloh*), que hemos conservado. No hemos considerado necesario especificar el significado de estas palabras, utilizadas, como bien se sabe, como equivalentes de “infierno”, “Dios”, “gobernante/rey” o “demonio”. Sin embargo, hemos especificado entre corchetes el significado de estos términos cuando su uso es menos regular (por ejemplo, *micohuayan* [lugar de los muertos]).

También es importante señalar que, aunque *teotl* a veces sustituye a la palabra “Dios”, generalmente se asocia con otro sustantivo y se utiliza en derivaciones léxicas. Por ejemplo, la raíz *teo-* se encuentra en los

lexemas *teonahuatilli*, “mandamiento divino”, y *tlateomati*, “ser piadoso”.²⁷ Siguiendo una estrategia misionera, hay que señalar también que el sustantivo *teotl* se ha integrado dentro de una expresión compuesta de varios lexemas con el fin de subrayar las cualidades asociadas a Dios y reafirmar regularmente el carácter monoteísta de la religión cristiana. Este procedimiento se utiliza claramente en la expresión recurrente *in icel teotl dios*, “el único *teotl* Dios”.

El término *teuctli* se tradujo directamente como “señor”, aunque aquí también la visión cristiana debía reemplazar la visión indígena, ya que la expresión *toteucyo* se utilizó para traducir “Nuestro Señor” y para dirigirse a Dios. Cabe señalar que el término “voluntad” se tradujo en la época colonial por la expresión *yollohtlahmah*, que asocia el órgano del corazón con el querer. Esta expresión se opone a la que define los cinco sacramentos obligatorios y necesarios (*totech monequih*, “que necesitamos”). Cabe señalar a este respecto que, en las obras de misericordia, *netlapoltiliztli* es el término que fue utilizado para traducir la locura de los demás que todo buen cristiano debe soportar pacientemente, término que hemos traducido como “alteración de la razón”. Mientras que la “salvación” se tradujo del verbo *maquixtia*, literalmente “hacer salir con la mano”, preferimos aligerar nuestra traducción directamente el verbo por “salvar”. Dicho esto, como señala Burkhart, es importante tener en cuenta que estos conceptos se han transpuesto a una visión cristiana indígena del mundo (Burkhart 2014, 222); es decir, a un verbo inicialmente referido al hecho de “liberar” (o como verbo reflexivo, “salvarse, huir”) se le ha impuesto subrepticamente una connotación religiosa vinculada a la salvación del alma.

Reverenciales y vocativos

La misma voluntad nos hizo abandonar la idea de traducir de manera rebuscada las formas verbales reverenciales, que, por lo tanto, aparecen en nuestra traducción como verbos sencillos y alejados de formulaciones ceremoniales complejas. Dicho esto, podemos señalar aquí que la mayoría de

²⁷ Claramente, el carácter piadoso de un actor ritual en tiempos precolombinos y el de un cristiano difieren. Observamos, por ejemplo, que el verbo *tlateomati* se utiliza en el *Códice Florentino* para referirse al que sacrifica esclavos, más precisamente al “*tecoani, tealtiani*”, que Anderson y Dibble tradujeron por “The slave dealer, the bather of slaves” (Sahagún 1953, vol. 11: 59).

los verbos de la doctrina se encuentran en la forma honorífica, una forma a menudo difícil de traducir en otro idioma (por ejemplo, *in ilhuicac in timoyezticah* sólo se tradujo por “en el cielo estás”, mientras el significado se acerca más a algo parecido a “te dignas estar”). Del mismo modo y por las mismas razones, el sufijo reverencial *-tzin* generalmente no se ha tomado en cuenta: traducimos *Santa Mariatzin* por “Santa María” y no por “noble/venerada Santa María”.

Las formas vocativas se tradujeron simplemente por medio de signos de exclamación, evitando así el uso de formas arcaicas que a veces se utilizan como “oh” u “ô” (por ejemplo, *Diose*, fue traducido como “¡Dios!”). Evitar la arcaización va de la mano con nuestro deseo de situar nuestra traducción en un contexto mexicano actual en lugar de castellano. Así, los verbos conjugados en la segunda persona del plural (*ti-*) han sido traducidos como “Usted” en lugar de “Vosotros”.

Neologismos

No desarrollaremos acerca de los términos *tlahtlacolli*, “pecado”, o *pohpolhuia*, “perdonar”, que han sido ampliamente comentados por los especialistas en la literatura de la evangelización (en particular, Burkhart 1989). También, como es bien sabido, se ha adoptado el término *toyolia* (en contraposición a *tonacayo*, “nuestro cuerpo”)²⁸ para referirse al alma y generalmente va pareado al término *ánima*. Hemos elegido mantener en náhuatl este neologismo que no tiene antecedentes prehispánicos. Nos pareció interesante traducir *neyolmelahualiztli* como “el acto de enderezar/poner recto el corazón”, en lugar de especificar directamente la función asociada a la creación de este nuevo término, que era definir el acto de la “confesión”. Del mismo modo, para dar cuenta de las raíces de ciertas palabras, hemos op-

²⁸ Al igual que los términos que se refieren a las partes del cuerpo, el término *-yolia* siempre aparece con un prefijo posesivo. Por ello, se conoce generalmente como *teyolia* o *toyolia* (véase la discusión en Olko y Madajczak 2019). Para nuestra traducción, hemos optado por utilizar el término *teyolia*. También encontramos la raíz *-yolia-* en composición en la expresión “*ytlaçoyoliatzin*” (Molina 1546), “*su teyolia querida*”. Al mismo tiempo que se evita el uso de una forma en *-tl* no atestiguada en las fuentes, también así se evita la redundancia de los posesivos de tipo “*nuestra toyolia*”. Al respecto, Burkhart señala que “Los nahuas adoptaron el *-yolia* para que sirviera de contrapartida al *ánima* y para designar la noción cristiana del alma. Lingüísticamente, ambos son tratados como partes del cuerpo, no como dobles espirituales de un cuerpo material” (Burkhart 2014, 222; mi traducción).

tado por traducir expresiones verbales como *yolpachihuitilozqueh* por equivalencias literales: en este caso, “su corazón estará satisfecho”. Para la traducción de cada uno de los pecados mortales, hemos precisado en una nota la raíz verbal en náhuatl de la que proceden estos términos.²⁹

Por otro lado, no siempre hemos especificado las raíces de otros términos propiamente cristianos. Sin embargo, es importante recordar que el sustantivo *tetlaocoliliztli*, utilizado para traducir la expresión “obra de misericordia”, está compuesto a partir de la raíz verbal *tetlaocolia*, “ayudar”. Del mismo modo, subrayemos que *teneyehcoltiliztli*, elegido para remitir a la “tentación” del diablo, puede asociarse con *teyehyecoa*, “poner a alguien a prueba”, como con *tlayehyecoa*, uno de cuyos significados es el de “probar” (hablando de la comida). Por último, observemos que *yectenehua*, literalmente “pronunciar bien, precisamente”, se utiliza en la *Doctrina* con el significado de “alabar”, mientras que *mahuiztililocatzintli* se refiere a “honra” y que *tlaneltoaca* (*toca*, “seguir”; *nelli*, el “verdadero”), fue creado para referirse al verbo “crear”. De este verbo proviene el sustantivo *tlaneltocani*, “creyente”, mientras que *tohuampohuan*, “nuestros prójimos”, fue creado a partir de la raíz *huampoh* (“compañero, igual”), cuya terminación *-poh* se refiere a una relación de parentesco. Terminaremos destacando la creación de la expresión *quemmach huel*, construida a partir del adverbio *quemmach* (“cuánto”) y de *huel*, “bueno”, para traducir la expresión “bienaventurado” (literalmente “cuánto bien [es]”) repetida ocho veces en la lista de las “bienaventuranzas”.

En general, también especificamos que hemos favorecido una traducción palabra por palabra, respetando el orden de las palabras para no embellecer el texto o para no perturbar la sintaxis del náhuatl. Por ejemplo, la expresión *ayac momac miquiz*, que corresponde al quinto mandamiento “no matarás” ha sido traducida así literalmente como “nadie por tu mano morirá”.

Finalmente, concluiremos diciendo que la traducción de algunos términos ha sido más problemática que la de otros. Éste es el caso de “toto-neohuicanneaquilispan” (banda 139), que se encuentra en Molina 1675 con la siguiente ortografía: “tonetohuizcancaquilizpan”. Pensamos que este término, situado entre las respuestas del “Diálogo en preguntas-respuestas”, encuentra su origen en la raíz *neohuicanaquiliztli*, “peligro”, sustantivo que

²⁹ Algunos términos se han incluido para subrayar su significado anterior a la invasión española. Este es el caso del *nexhuiliztli* (gula), que se asociaba *a priori* con la indigestión más que con un pecado.

a su vez proviene del verbo *ohuihcanaquia* cuya forma reflexiva significa “meterse o arrojarse temerariamente en riesgos y peligros”. Por lo tanto, hemos traducido este término con la expresión “en nuestros momentos peligrosos” —que se ha utilizado para describir una de las tareas de los ángeles—, aunque su ortografía obviamente aún no se había fijado, ni a finales del siglo xvii cuando se publicó el Molina 2, ni en 1719, cuando Felipe de Santiago redactó su propio catecismo.

NOTAS ACERCA DE LA PALEOGRAFÍA

En 1994, la paleografía de este texto fue publicada en línea por Marc Thouvenot. Dicho esto, la forma en que procedimos en esta nueva versión paleográfica siguió las normas siguientes:

- No hemos reproducido los puntos que el autor dispuso entre las palabras.
- Tampoco hemos reproducido las letras capitales (ej. *Maxitech. Momaquilli*, f. 2v), algunas de las cuales se encuentran dentro de una palabra.
- De la misma forma, hemos procedido a la segmentación de varias palabras, separando lexemas que se encuentran asociados en la paleografía: *yn Cruz*, por ejemplo, marcado en el manuscrito [*yncruz*].
- La separación entre las oraciones, marcada por un trazo vertical en el manuscrito, fue transcrita en la paleografía por dos rayas paralelas y óblicas //.

Símbolos usados

- Las partes faltantes del manuscrito (roturas) fueron reconstruidas gracias a un estudio comparativo. Las propuestas se pusieron entre corchetes. La ortografía usada para estas propuestas está normalizada.
- Sin querer modificar la ortografía empleada por el autor, también se añadieron entre corchetes ciertas letras faltantes necesarias para la comprensión global: t[l]acatl (banda 50); orde[n] (banda 71).
- La abreviatura del símbolo hoy usado para “dolar”, seguido por el sufijo *–yo*, fue cambiada por *toteucyo dios* (véase figura 3).
- La abreviatura *Jesu xpõ* fue cambiada por *Jesucristo*.
- La abreviatura *Espu Sto* fue cambiada por *Espíritu Santo*.



Figura 3. Yn toteucyo dios, banda 29, f. 4v, Ms. Mexicain 77, Bibliothèque nationale de France. Fuente: Bibliothèque nationale de France, París

- Las formas de las grafías "s" y "ç" son muy parecidas en el manuscrito. Hemos optado por mantener las "s" y transcribir con "ç" sólo las palabras que la ostentan claramente.
- La contracción de la nasal /n/: ã, convertida en an o en ah, se incorpora en cursivas.
- Idéntico al signo de contracción de la /n/, se usó un diacrítico que sirve sin duda para marcar el saltillo. En lugar de marcar errores, decidimos no tomar en cuenta estas marcas cuando no quedaba una duda (por ejemplo, *oqitzintli*, tiene una marca encima de la o, para *ohqitzintli?* o *onqitzintli?*). Así que sólo hemos reproducido en cursivas las que indican claramente una n: es el caso de las que se encuentran sobre la i de *yini* para *ynin*, sobre la o de *yno* para *ynon*, sobre la o de *tlatzotequi* para *tlatzontequi*, sobre la o de *opan* para *onpan* o *ompan*, o las que indican claramente un saltillo (reproducido con h, para *motah*, por ejemplo, banda 55).

Notas de “ortografía”

- Se observa la terminación en n de un gran número de palabras. Por ejemplo: *Imachion*, *nican* en lugar de “imachiyo ica”, *notocan* (texto 2). También puede aparecer al inicio de una palabra, como por ejemplo *naxcan* en lugar de *axcan* (banda 7) o en el medio, como en el caso de *cenlilos*

(normalizado *celiloz*, banda 67). Este rasgo puede indicar una nasalización de la variante del náhuatl hablada por el autor. También notamos que la terminación *-an* aparece no sólo en términos del náhuatl, sino también en préstamos (*evan*, banda 23; *lleguan*, banda 105;³⁰ *Trinidadan*, banda 120). Tavárez sugiere que estos son ejemplos de hipercorrección o de un hábito ortográfico del autor que no debe ser interpretado de manera literal (David Tavárez, comunicación personal, diciembre de 2020). De forma interesante, el autor del manuscrito también escribe directamente y sin signo diacrítico *mantlactetl* (banda 75), *moyetzticán*, *teteon* (banda 106), así que la nasalización se puede confundir a veces con el saltillo (aquí para: *mahtlactetl*, *moyetzticah*, *teteoh*). De hecho, cuando se marcó esto, se hizo con el mismo signo tipográfico.

Clave de lectura

Después de indicar el número de los folios (f. 2v a 3r) en los que aparecen las bandas de imágenes —también numeradas (Banda 1, Banda 2, etcétera)—, nuestro trabajo de paleografía y traducción se presenta en el siguiente orden: a) paleografía de la glosa en náhuatl del manuscrito, b) nuestra traducción en cursivas y c) paleografía del texto náhuatl correspondiente en las ediciones de Molina (Molina 1546 [1] o Molina 1675 [2]), útiles para la comparación.

PALEOGRAFÍA, TRADUCCIÓN Y COMPARACIÓN

f. 1r

Título -fecha

- a. Comienza lla doctrina christiana e[n lengua] mexicana yn ipan xihuitl de 1719
- b. *Comienza la doctrina cristiana en lengua mexicana en el año 1719*

Banda 1

- a. Toteucyoe diose ma ympampa yn imachion yn Cruz xitechmoma[quixtili]
- b. *¡Señor Nuestro! ¡Dios! Por la señal de la cruz, líbranos*

³⁰ Aunque se encuentra “lengua” en la banda 96.

- c. **Molina 1546:** Totequiyoe Diose. Ma ypanpa yn imachio in Cruz †. Xitechmomaquixtili

Banda 2

- a. yn ihuicpan yn toyaohuan yn ican ninomachiotia yn ican yto[catzin]
 b. *en contra de nuestros enemigos. Así yo me santigo, así en el noble nombre*
 c. **Molina 1546:** in yuicpa toyauan. Ninomachiotia yca yn itocatzin

Banda 3

- a. in dios tetatzin yn dios tepiltzin yhuan **espírito**³¹ dios es[pirito santo]
 b. *de Dios Padre, Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo.*
 c. **Molina 1546:** yn tetatzin yhuan in tepiltzin yhuan in Spiritu Sancto.

Banda 4

- a. [Ma iuh] mochihuan // totatzine yn ilhuicac yn timoyestica
 b. *Así sea. // Padre nuestro que estás en los cielos,*
 c. **Molina 1546:** Ma yuh mochihua. // Totatzine in ilhuicac timoyetztica.

Banda 5

- a. ma yectenehualloni yn motocatzin Ma hualauh yn tolato[cayotzin]
 b. *sea alabado tu nombre, venga a nos tu tlahtocayotl (reino);*
 c. **Molina 1546:** Ma yecteneualo in motocatzin. Ma uallauh in motlatocayotzin.

Banda 6

- a. ma chihualo yn tlalticpac yn ticmonequiltia yn **ilhuicac**³² yn i[uh chihualo]
 b. *hágase lo que te dignas querer en la tierra, así como se hace en el cielo.*
 c. **Molina 1546:** Ma chihualo in tlalticpac in ticmonequiltia in iuh chihualo in ilhuicac.

f. 1v–2r

Banda 7

- a. in naxcan ma xitechmomaquili yn totlaxcal yn momostlaye yn totechmonequi ma xitechmopolhuili yn to[tlatlacol]
 b. *Hoy danos nuestra tlaxcalli (tortilla, pan) que cada día necesitamos. Perdónanos nuestros pecados,*

³¹ Tachado.

³² Tachado.

- b. *tu vientre Jesucristo. ¡Santa María! Siempre muy verdadera doncella, tú eres la madre de Dios, ruega por nosotros, somos pecadores.*
- c. **Molina 1546:** in moxillantzin Jesu Christo. Yyo Sancta Mariae matopan ximotlatlatolti in titlatlacoani.

Banda 12

- a. [y]n axcan yhuan yn iquac yn ye tomiquiliste[m]pan ma y mochihuan // Nicnoneltoquitia yn dios tetatzin yn ixquich yhuelitzin⁴⁰ yn oquiy[ocox]
- b. *Ahora y en el momento [en los labios de] nuestra muerte. Así sea. // Creo en Dios Padre todo poderoso, quien creó,*
- c. **Molina 1546:** Mayuh mochiua.// Nicnoneltoquitia in Dios tetatzin ixquich-yueli: in oquiyocox

Banda 13

- a. [oqui]mo⁴¹chihuili yn ilhuicac yhuan tlalticpac no nicnoneltoq[uitia] [toteuc]yo Jesucristo Ca sa huel iseltzin yn itlaçopiltzin⁴² yn dio[s]
- b. *hizo, el cielo y la tierra. También creo en Nuestro Señor Jesucristo, verdadero único hijo de Dios*
- c. **Molina 1546:** yn oquimochiuli in ilhuicatl in tlalticpac. No nicnoneltoquitia in totecuyo Jesu Christo yn çan huel yçeltzin ypiltzin Dios,

f. 2v–3r

Banda 14

- a. [yhuan totlat]ocatzin ca huel yehuatzin⁴³ omonacayotitzino nican esp[irit] u s[an]to auh yn itetzinco omotlacatilitzino i[n Santa Maria]
- b. *y nuestro tlahtoani, el cual vino a tomar carne humana por obra del Espíritu Santo, y nació de Santa María,*
- c. **Molina 1546:** in uel nelli totlatocatzin. Ca yehuatzin monacayutitzinoco in ica Sptiritu Sancto. Auh itech motlacatilitzinoco yn Sancta Maria

Banda 15

- a. yn mochipan huel nelli ychpochtli. Auh ca thopanpa⁴⁴ omotlayhiyohuiltin yn itencopan yn ponsio pillato omomaçohualtiloc

⁴⁰ Molina 1675: *ixquich yhueli.*

⁴¹ Añadido encima de un tachado.

⁴² Palabra ausente de Molina 1675.

⁴³ *huel yehuatzin* no aparece en Molina 1675.

⁴⁴ Expresión ausente en Molina 1675.

- b. *verdadera y siempre doncella. Y por nosotros padeció por mandato de Poncio Pilato, fue extendido con las manos*
- c. **Molina 1546:** muchipa vel nelli ichpuchtli. Auh topampa motlayhiouilti ytencopa yn Poncio Pilato: cruztitech mamaçoualtiloc,

Banda 16

- a. in itech cruz⁴⁵ omomiquili yhuan otococ. Auh omotemohui yn mictlan yeylhuitican omonomayscalitzino⁴⁶ yn intlan yn mimicque.
- b. *en la cruz, murió y fue sepultado. Y descendió al mictlan, al tercer día resucitó de entre los muertos.*
- c. **Molina 1546:** momiquili yhuan tococ. Auh motemoui in mictlan: yeylhuitica mozcalitzino in yntlan mimicque.

Banda 17

- a. Auh omotlecahui yn ichantzinc⁴⁷ yn ilhuicac yn imayeccacopatzinco omotlalitzinoto⁴⁸ yn itlaçomahuistatzin yn dios yhuelitzin
- b. *Y subió en su hogar, en el cielo, [donde] está asentado a la derecha de su amado y admirable padre Dios Poderoso,*
- c. **Molina 1546:** Motlecaui in ylhuicac ymayauhcampa motlalitzinoto yn itatzin Dios yxquich

Banda 18

- a. huelitzin [sic].⁴⁹ Auh ompan hualmehuitis ca quinmotlatzon[te]quililiquih yn yolque yhuan yn mimicque. No nicnonelto[quitia]
- b. *Poderoso. De allá vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. También creo*
- c. **Molina 1546:** yueli. Auh ompa val motemouiz yn quintlatzontequililiquih in yolque yn mimicque. No nicnoneltoquitia

Banda 19

- a. [y]n dios espíritu santo yhuan y nicnelto can yn santa iglesia catholica yhuan nicnelto ca⁵⁰ yn teoyotican yn inesentlaliliz⁵¹ yn ixquichtin yn sant[oméh]

⁴⁵ Molina 1675: *Cruz titech mamaçohualtiloc*. Las expresiones están invertidas.

⁴⁶ Molina 1675: *mozcalitzino*.

⁴⁷ No aparece esta palabra en Molina 1675.

⁴⁸ Molina 1675: *ymayeccampa mehuiltitica*.

⁴⁹ Esta palabra ya aparece en la banda precedente.

⁵⁰ Añadido bajo el renglón.

⁵¹ Molina 1675: *necepan icneliliz*.

- b. *en Dios Espíritu Santo y creo en la Santa Iglesia Católica y creo en la comunión (asamblea) espiritual de todos los santos*
- c. **Molina 1546:** in Dios Spiritu Santo yhuan nicneltoca yn Sancta Iglesia Católica. No nicneltoca in teoyotica innecentlaliliz yn Sanctome.

Banda 20

- a. [No nic]neltocan yn tlatlacolpolihuistli yhuan nicne[Itoca] yn ihuel ontlan yn cemanahuac⁵² ca ocsepan mochi tlacatl y [mozcaliz?]
- b. *También creo en el perdón de los pecados y creo que cuando termine el mundo, de nuevo todos los hombres [resucitarán]*
- c. **Molina 1546:** No nicneltoca in tlatlacolpoliuliztli yhuan nitlaneltoaca ca occepa muchitlacatl muzcaliz

f. 3v–4r

Banda 21

- a. [nic]neltocan ca senmicac yolihuas ma y mochihuan // Sihuapille ma ximopaquiltitíe yn tinantzin tetlao[coliztli]
- b. *Creo en la vida eterna. Así sea. // Alégrate, Cihuapilli! Tu eres la madre, la misericordia*
- c. **Molina 1546:** yuan nitlaneltoaca ca çemicac yolihuaz. Ma yuh muchiua. // Ciuapille, ma ximopaquiltitíe in tinantzin tetlaocoliztli,

Banda 22

- a. [tet]laocolianie nemillisahuiyacaoye tonechixcayelitzine ma ximopaquiltitíe yn timitzontzatzinlilia⁵³ yn tipilhuan yn adan⁵⁴
- b. *¡Misericordiosa! ¡Dulce vida! ¡Esperanza nuestra! Alégrate, gritamos hacia ti, nosotros los hijos de Adán,*

⁵² yn ihuel ontlan yn cemanahuac, usado para remitir al “fin del mundo”, no aparece en Molina 1675. Se dice directamente: *ca mochihuaz ininezcaliliz tonacayo*. Esta frase la hemos encontrado solamente en la *Doctrina breve* de Gante, 1553: *Yhuan nitlaneltoaca, yniquac oontlan cemanahuac mochi tlacatl mozcaliz*.

⁵³ Parece que hay un saltito en la a de *timitzontzatzinlilia*.

⁵⁴ En el Salve Regina, el manuscrito 808 y el 813, conservado en el British Museum, son las únicas versiones que mencionan a Adán. Las doctrinas impresas sólo hacen referencia a Eva y, como lo constató Burkhart en su estudio del 813, el pintor “adds gender complementarity where it does not exist in print catechisms or in other pictorial catechisms. He inserts a quite unorthodox Adam into the Salve Regina prayer’s reference to “we children of Eve,” in a sense diluting and degendering the blame for humanity’s fallen condition” (Burkhart 2016, 223).

- c. **Molina 1546:** nemilizauiacayoe, tonechixcayelitzine: ma ximopapaquiltitíe, timitzonto(tza)tzililia in tipilhuan

Banda 23

- a. [y]n evan yn otihualtotocoque yn ican choquizixtlahuacan yn tichocatinemi yn mohuicpatzincó tonelsisiuhtinemi yyo totepantlatocatzin[e]
 b. *de Eva, desterrados en este valle de lágrimas, andamos llorando, a ti suspiramos. ¡Oh, abogada⁵⁵ nuestra!*
 c. **Molina 1546:** Eva, in tiualtotocoque in nican choquizixtlauacan tichocatinemi. Mouitzincó tonelciciui. Yyo totepantlatocatzine,

Banda 24

- a. [ma]cuele xitechhualmocnoytili. Auh yequene yn iquac ontzonquis yn tlalticpac yn tonemillis ma mopaltzincó titechhua[1]mocno[ytili]
 b. *¡Tenga piedad de nosotros! Y cuando nuestra vida en (la superficie de) la tierra terminará, por tu vida, ten piedad de nosotros,⁵⁶*
 c. **Molina 1546:** macue xitechhualmocnoytili. Auh yequene yniquac otzonquíz in tlalticpac tonemiliz ma titechmottiliz

Banda 25

- a. [ce]ncan tiyectenehualoni [sic] yn motlaçomahuisconetzin yn toteucyo Jesucristo yn itlaaquillotzin moxilla[n]tzin yyo tleyn⁵⁷ ti[momachitia]
 b. *el es muy alabado, tu hijo estimado Nuestro Señor Jesucristo el fruto de tu vientre. ¡Oh, presta atención,*
 c. **Molina 1546:** in cenquizca yectenehualoni Jesu Christo yn itlaaquillo moxillantzín. Yyo, tlec timomachitia

Banda 26

- a. [s]anta mariatzine ycnohuacatzintle yyo tetlaocolianie yyo tzopelicatzintle yn titzopelicayolilistli tetlamachtianie⁵⁸ yn moch[ipa]⁵⁹
 Santa María!
 b. *¡Piadosa!, ¡Oh compasiva! ¡Oh dulzura! ¡Tu eres la vida dulce, maestra! Siempre*

⁵⁵ Literalmente, “la que habla o intercede por nosotros”.

⁵⁶ Literalmente, “mira en nuestra dirección con piedad, clemencia” (de la raíz verbal *icnoitta*, compuesta a partir de *itta*, “ver” y *icnotl*, “pobre, huérfano, miserable”).

⁵⁷ Molina 1546: *tlec*.

⁵⁸ Este epíteto no se encuentra en ninguna versión consultada.

⁵⁹ *Mochipa huel nellí ichpochtli*: solamente en Molina 1546.

- c. **Molina 1546:** Sancta Mariae ycnohuacatzintle. Yyo tetlaocolianie. Yyo tzopelicatzintle in titzopelicayoliliztli muchipa

Banda 27

- a. [huel nelli] tichpotzintli yyo dio[s] ytlaçomahuisna[n]tzin⁶⁰ ma topan [...]⁶¹ *muy verdadera doncella. ¡Oh, amada estimada madre de Dios!, por nosotros*
 b. [ruega para que merezcamos en el cielo]⁶²

Molina 1546: vel nelli ichpuchtle. V. Diosynantzine in ticenquizcaqualli ma

- c. topampa ximotlatlatlauhtili. R. inic tiquicnopilhuizque yn itlacemiltotzin *totecuyo Jesu Christo.*

f. 4v–5r

Banda 28

- a. [papa]quiliztli⁶³ ma y mochihua // ys catqui yn ineltococatzin yn totecuyo dios yn itocan articollos della fee ca matlactetl [onnahui]
 b. *la alegría. Así sea // He aquí la creencia de Nuestro Señor Dios, su nombre es “Artículos de la Fe”, son catorce.*
 c. **Molina 1546:** Mayuh mochiua. // Izcatqui yn ineltococa totecuyo Dios: yn itoca Artículos de la fe. Matlactetl onnau:

Banda 29

- a. [y]n chicontetl yn itetzinco pohui yn totecuyo dios ynic teotl. Auh yn oc[-no] chicontetl yn itetzinco pohui yn totecuyo⁶⁴ Jesucristo ynic oquitzintli
 b. *Siete pertenecen a Nuestro Señor Dios en cuanto teotl. Y los otros siete pertenecen a Nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre*
 c. **Molina 1546:** yn chicuntetl ytechpoui totecuyo Dios inic teutl. Auh in ocno chicuntetl ytechpoui yn totecuyo Jesu Christo inic oquichtli.

⁶⁰ Todas las versiones consultadas contienen más bien la fórmula: *Dios inantzine.*

⁶¹ Fragmento faltante por desgarró.

⁶² La reconstrucción de este fragmento se hizo gracias a la comparación con otra doctrina distinta a la de Molina 1546 (o sus ediciones posteriores), puesto que el texto aquí difiere. En el manuscrito, observamos que la frase concluye con el término *papaquiliztli* (véase banda 28); por consecuencia, lo que precede es sin duda *ilhuicac*. La versión de nuestro documento, para este pasaje, entonces se parece más a la de las *Doctrinas* de los Dominicos (1548) y a la de Gante (1553).

⁶³ La referencia a la *ilhuicac papaquiliztli* al final de esta oración puede ser un indicio muy valioso para asociar este catecismo con una fuente particular. Sólo los Dominicos y Gante usan la expresión.

⁶⁴ Tachado *yetetl*.

Banda 30

- a. [Y]s catqui yn ocnó chicontetl neltoconi yn itetzinco pohui yn toteucyo dios ynic teotl. Ynic centetl nicnoneltoquitia yn dios ca san huel iseltzin
- b. *He aquí las otras siete creencias que pertenecen a Nuestro Señor Dios en cuanto teotl. Primero, sólo creo en Dios él solo*
- c. **Molina 1546:** Izcatqui in chicuntetl neltoconi yn itechpoui yn totecuyo Dios ynic teutl. Inic centetl nicnoneltoquitia yn Dios zan yceltzin

Banda 31

- a. [ix]quich ihuelitzin ynic o[n]tetl nicnoneltoquitia yn dios ca tetatzin ynic yetetl nicnoneltoquitia yn dios ca tepiltzin ynic nauhtetl⁶⁵
- b. *Todopoderoso. Segundo, creo que Dios es Padre. Tercero, creo que Dios es Hijo. Cuarto,*
- c. **Molina 1546:** yxquich yueli. Inic untetl nicnoneltoquitia yn Dios ca tetatzin. Inic etetl nicnoneltoquitia in Dios ca tepiltzin. Inic nauhtetl

Banda 32

- a. [nicnonel]toquitia yn dios ca espíritu santo ynic macuiltetl nicnoneltoquitia yn isel teotl dios ca yehuatzin oquiyocox oquim[ochiuli]⁶⁶
- b. *creo que Dios es Espíritu Santo. Quinto, creo que él solo teotl Dios, creó, hizo* **Molina 1546:** nicnoneltoquitia in Dios ca Spiritu Sancto. Inic macuiltetl
- c. nicnoneltoquitia yn icel teutl in Dios ca yeuatzin oquiyocox, oquimochiuli

Banda 33

- a. [in ilhu]jac yhuan yn tlalticpac yhuan yn ixquich yntallo yhuan yn amo yntallo ynic chiquesentetl nicnoneltoquiti[a]
- b. *el cielo y la tierra y todo lo visible y lo invisible. Sexto, creo*
- c. **Molina 1546:** in ilhuicatl, in tlalticpac yuan yn ixquich yttalo yuan yn amo yttalo. Inic chiquacentetl nicnoneltoquitia

Banda 34

- a. [...]⁶⁷ nicnoneltoquitia yn idios ca cemicac motetlamach[tiani]

⁶⁵ Tachado: *yetetl*.

⁶⁶ Sólo Molina 1546 emplea esta expresión. En la reedición de 1675, la frase se resume a *neltocozca teyocoyani, centlachihuale*.

⁶⁷ Toda esta parte del manuscrito está rota. Sin embargo, podemos pensar que aquí venía una frase equivalente a la de Molina 1546: *nicnoneltoquitia yn icel teotl Dios ca temaquixtiani*.

- b. *creo en Dios para siempre maestro.*
- c. **Molina 1546:** *yn icel teutl Dios ca temaquixtiani. Inic chicuntetl nicnoneltoquitia yn Dios ca cemicac tetlamachtiani.*

f. 5v–6r

Banda 35

- a. [Iz catqui] yn ocno chicontetl neltoconi yn itetzinco pohui yn toteucyo Jesucristo ynic oquitzintli ynic centetl nicnoneltoquitia ca y[n yehhuatzin]
- b. *He aquí las otras siete creencias, que pertenecen a Nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre. Primero, creo que él*
- c. **Molina 1546:** *Izcatqui yn ocno chicuntetl neltoconi yn itech poui totecuyo Jesu Christo inic oquichtli. Inic centetl nicneltoca ca yn yehhuatzin*

Banda 36

- a. yn toteucyo Jesucristo ca topanpa yn itictzinco omonacayotitzino in Santa maria yn mochipan huel nelli ychpotzintli yn ican
- b. *Nuestro Señor Jesucristo, para nosotros se dignó a tomar carne en el venerable vientre de Santa María, siempre muy verdadera doncella, por medio del*
- c. **Molina 1546:** *totecuiyo Jesu Christo ytetzinco omotlacatili in Sancta María muchipa vel nelli ychpuchtli yca*

Banda 37

- a. *espíritu santo ynic ontetl nicnoneltoquitia ca yn yehhuatzin yn toteucyo Jesucristo ca topampa yn itetzinco omotlacatilitzino⁶⁸ yn Santa maria*
- b. *Espíritu Santo. Primero, creo que Nuestro Señor Jesucristo, para nosotros nació de la venerable Santa María*
- c. **Molina 1546:** *in Spiritu Sancto. Inic untetl nicneltoca yn yehhuatzin totecuyo Jesu Christo ytetzinco omotlacatili in Sancta Maria.*

Banda 38

- a. ~~mochipan~~⁶⁹ [au]h amo yc oquimopolhui yn ichpochyotzin ca sa semicac ychpotzintli ynic yetetl nicnoneltoquitia ca yn yehhuatzin yn toteucyo⁷⁰
- b. *siempre. Y no perdió su virginidad, es eternamente doncella. Tercero, creo que Nuestro Señor*

⁶⁸ La terminación *-tzino* está tachada. Ninguna de las ediciones de Molina emplea esta forma reverencial en *-tzino*.

⁶⁹ Tachado.

⁷⁰ Tachado.

- c. **Molina 1546:** Auh amo ic quimopolhui yn ichpucho. Inic etetl nicneltoca ca yehuatzin totecuyo

Banda 39

- a. [...] Jesucristo ca topampa omotlayhiyohuiltin omomiquili yn itech cruz yhuan otococ ynic nauhtetl nicnonelto[qui]tia
- b. Jesucristo *para nosotros sufrió, murió en la cruz y fue sepultado. Cuarto, creo*
- Molina 1546:** Jesu Christo topampa motlayhiyohuilti, momiquili ytech cruz
- c. yhuan tococ. Inic nauhtetl nicneltoca

Banda 40

- a. [i]n iquac omomiquilitzino yn yehuatzin yn itlaçoyolitzin omotemohui yn llibun⁷¹ ynic quinmanilito yn imanima y[n cualtin]
- b. *que cuando murió su querida teyolia descendió al limbo para tomar las ánimas de los buenos*
- c. **Molina 1546:** ca yniquac omomiquili ytech cruz yn yehuatzin, ytlaçoyoliatzín omotemoui in limbo ynic quimmanilito yn imaniman yn qualtin

Banda 41

- a. [tetaua]n Santome yn o[m]pan quimochielitacatca ynic macuiltetl nicnoneltoquitia ca yehuatzin yn totecuyo Jesucristo [yeilhuiticah]
- b. Santos *padres que allá lo estaban esperando. Quinto, creo que Nuestro Señor Jesucristo, al tercer día*
- c. **Molina 1546:** tetauan yn sanctome, in ompa quimochielitacatca. Inic macuiltetl nicneltoca ca yn yehuatzin totecuyo Jesu Christo yeilhuitica

f. 6v–7r

Banda 42

- a. [omon]omayscalitzino omonomayoliti yn itlan yn mimicque⁷² yn chicuacentetl⁷³ nicnoneltoquitia ca yye~~huatzin~~⁷⁴ ca yn iquac
- b. *resucitó, vivió por segunda vez, de entre los muertos. Sexto, creo que él, cuando*
- c. **Molina 1546:** omonomayzcali, omonomayoliti, in intlan mimicque. Inic chicuacentetl nicneltoca ca yniquac

⁷¹ Molina 1546 es el único que menciona al *limbo*, mientras todas las otras versiones mencionan *Mictlan*.

⁷² Frase muy similar a la de Molina 1546.

⁷³ Fue inicialmente escrito *chicotetl* y luego fue corregido.

⁷⁴ *Ca yyehuatzin*: tachado.

Banda 43

- a. omoscalitzino onpohualilhuitican omotlecahui yn ichantzincó yn ilhuicac yn imayeccacopatzinco omotlalitzinoto yn itlaçomahuistatzi[n]
- b. *resucitó, a los cuarenta días subió en su hogar, en el cielo, [donde] está sentado a la derecha de su amado y admirable padre*
- c. **Molina 1546:** omozcalitzino, ompalilhuitica omotlecaui yn ichantzincó ylhuicac, ymayauhcampa omotlalitzinoto yn itlaçotatzin

Banda 44

- a. yn dios yn ixquich yhuelitzin yni chicotetl nicnoneltoquitia ca yn yehuatzin yn toteucyo Jesucristo ca occepa hualmohuicas yn iquac
- b. *Dios todopoderoso. Séptimo, creo que Nuestro Señor Jesucristo, de nuevo volverá cuando*
- c. **Molina 1546:** Dios ixquich yueli. Inic chicontetl nicneltocha ca yn yehuatzin toteucyo Jesu Christo occepa valmohuicaz iniquac

Banda 45

- a. [on]tlamiz yn cemanahuac ca quimotlatzontequililiquih yn yolque yhuan in mimicque in qualtin yhuan yn amo qualtin. Auh yn qua[litin]
- b. *terminará el mundo, vendrá a juzgar los vivos y los muertos, los buenos y los no buenos. Y a los buenos*
- c. **Molina 1546:** ontlamiz cemanahuac, quintlatzontequililiquih yn yolque yhuan in mimicque, in qualtin yuan in amoqualtin. Auh in qualtin

Banda 46

- a. [qu]inmomaquilis yn ilhuicac semicac pampaquilistli ca yehican ca huel oquipixque yn iteotenahuatiltzin yn dio[s]
- b. *les dará la alegría eterna en el cielo, porque bien guardaron los mandamientos de Dios*
- c. **Molina 1546:** quimmomaquiliz yn ylhuicac, semicac papaquiliztli, yeica, ca vel oquipixque yn itenauatiltzin.

Banda 47

- a. [Auh i]n amo qualtin ca quinmomaquilis yn semicac tlayhiyouilistli yn ompan yn mictlan ca yehican ca amo huel oquipix[que]
- b. *Y a los no buenos les dará el sufrimiento eterno, allá en el mictlan, porque no guardaron bien*

- c. **Molina 1546:** Auh in amoqualtin quimmomaquiliz yn cemicac tlayhiyoui-
liztli, yn ompa mictlan, yehica ca amo vel oquipixque

Banda 48

- a. [in itenahuatiltz]in yn dios. Auh no nicnoneltoquitia yn Santa yglesia ca
quitosnequi yn inesentlalilis yn ixqu[ixtin]
b. *los mandamientos de Dios. Y también creo en la Santa Iglesia, quiere decir la
reunión de todos*
c. **Molina 1546:** in ytenauatiltzin. Auh no nicneltoca in Sancta Iglesia quitoz-
nequi yn necentlaliliz yn yxquichtin

f. 7v–8r

Banda 49

- a. [i]n itlaneltocacahuan yn toteucyo Jesucristo yn motenehua yn christi[a-
nome] yn itlaneltoquilistican yhuan ca yn ican Sancrameto m[ocentlalia]⁷⁵
b. *los creyentes en Nuestro Señor Jesucristo, que se llaman los cristianos, los de
creencia (fe), y [los que] con el sacramento se reúnen.*
c. **Molina 1546:** ytlaneltocacahuan yn totecuyo Jesu Christo, yn moteneua
christianome, in tlaneltoquiliztica yuan yca Sacramento mocentlalia.

Banda 50

- a. yn ixquichtin⁷⁶ no nineltocan ca ycan sacramento yc polihui yn tlatlacolli
yhuan nicneltocan yn ihuelontlan yn cemanahuac ca ocseppa mochi t[
acatl
b. *todos. También creo que, con el sacramento, el pecado se borra y creo que
cuando termine el mundo, de nuevo todos los hombres*
c. **Molina 1546:** No nicneltoca ca yca Sacramento poliui in tlatlacolli. Yuan
nitlaneltoca yn ouelontlan cemanauac ocsepa muchi tlatcatl

Banda 51

- a. yollis⁷⁷ moscalis no nitlaneltoca ca semicac yollihuas. Ma y mochihu[a]
// ys catqui yn iteotenahuatiltzin yn isen teotl dios ca matlactetl
b. *vivirán, resucitarán. También creo en la vida eterna. Así sea // He aquí los
mandamientos divinos del único teotl Dios, son diez.*

⁷⁵ Esta frase solamente la hemos encontrado en Molina 1546. Tampoco aparece en Molina 1675.

⁷⁶ Tachado.

⁷⁷ Molina 1546 sólo dice *mozcaliz*, y no *yoliz mozcaliz*.

- c. **Molina 1546:** mozcaliz, no nitlaneltocha ca cemicac yoliuaz. // Izcatqui in itenahuatiltzin in yn icel teutl Dios, matlactetl:

Banda 52

- a. [i]n yeiteltl yn itetzinco pohui yn imahuistililocatzin yn yehuatzin yn dios Auh yn chicontetl yn itech pohui yn itlaçotlalocan
 b. *Tres pertenecen a la honra de Dios. Y siete pertenecen al amor*
 c. **Molina 1546:** yn etetl ytechpoui yn imauiztililocatzin yn yeuatzin Dios. Auh in chicontetl ytech poui yn intlazotlaloca

Banda 53

- a. yn tohuanpohuan yni[c] çentetl ticmotlaçotilis yn icel teotl dios yn ican mochin moyollo ynic ontetl ahmo⁷⁸ ticlapictenehu[a]
 b. *de nuestros prójimos. Primero, amarás al único teotl Dios con todo tu corazón. Segundo, no pronunciarás en vano*
 c. **Molina 1546:** touanpouan. Inic centetl ticmotlaçotiliz yn icel teutl Dios yca muchi moyollo. Inic untetl amo ticlapicteneuaz

Banda 54

- a. ~~icel teotl dios yn ican mochin moyollo ynic ontetl ahmo⁷⁹~~ yn itocatzin yn dios ynic yetetl yn domingo yhuan yn il-⁸⁰
 b. *el nombre de Dios. Tercero, el domingo y*
 c. **Molina 1546:** in itocatzin in Dios. Inic etetl yn domingo yuan in ilhuitl

Banda 55

- a. -[huit]l ipan antle tays san tiquixcahuis titlateomatis⁸¹ ynic nauhtetl tiquin-mahuistilis yn motah yn mona ynic m[acuiltetl]

⁷⁸ Idéntico al signo de abreviatura usado para inferir una n, encontramos un acento que sirve sin duda para marcar el saltillo. Véase, por ejemplo, en la banda 55, la palabra motā para motah o, en la banda 126, anōço para anohço. Esto dicho, no se empleó de forma regular.

⁷⁹ Frase tachada. Resulta de un error de copia del escribano. Se asocia con un error también en cuanto a las imágenes. Así se revela que se estaba haciendo una copia a partir de otro manuscrito. Muestra también que los colores (aquí ausentes puesto que el pintor se dio cuenta de su error antes de aplicarlos), se aplicaban después de hacer el dibujo general.

⁸⁰ Esto es interesante, puesto que el escribano cortó las palabras, como se hace en un libro impreso. Empezó la palabra il-huitl y terminó de escribirla volviendo al otro folio. Sugiere que el autor era un letrado, conocedor de las normas de la imprenta.

⁸¹ De nuevo, una marca encima de titlateomatiz hace pensar que se podría tratar de un saltillo: titlateohmatiz.

- b. *en las fiestas, harás nada, sólo te dedicarás a ser piadoso. Cuarto, honrarás a tu padre, tu madre. Quinto,*
- c. **Molina 1546:** ypan atle taiz çan tiquixcauiz in titlateomatiz. Inic nauhtetl tiquimauiztiliz in mota yn monan. Inic macuiltetl

f. 8v–9r

Banda 56

- a. [ay]ac momac miquis ynic chiquasentetl amo tahahuilnemis ynic chicontetl amo tichtequis yni[c] chicue[te]tl amo titete[ntlapi]quis
- b. *nadie por tu mano morirá. Sexto, no vivirás en los placeres (en la lujuria). Séptimo, no robarás. Octavo, no acusarás,*
- c. **Molina 1546:** ayac momac miquiz. Inic chiquacentetl amo taauilnemiz. Inic chicuntetl amo tichtequiz. Inic chicuetetl amo titetentlapiquiz.

Banda 57

- a. am[o] tetch tictlamiz yn tlatlacolli.⁸² Ynic chicnauhtetl ahmo tiquelehuis yn tesihuauh y mantlactetl [sic] amo tiquelehui[z]
- b. *no echarás la culpa a otro. Noveno, no desearás la mujer de alguien. Décimo, no desearás*
- c. **Molina 1546:** Inic chiucnauhtetl amo tiqueleuiz in teciuauh. Inic matlactetl amo tiqueleuiz

Banda 58

- a. yn teaxcan yn tetlatquin ynic matlactetl teonahuatilli ca san onca quixtican ynic çentetl ticmotlaçotilis yn içel teotl
- b. *los bienes, las posesiones de otro. Estos diez mandamientos sólo en dos se resumen. Primero, amarás al único teotl*
- c. **Molina 1546:** in teaxca in tetlatqui. Inic matlactetl teonauatilli çan occan quiztica. Inic centetl ticmotlaçotiliz

Banda 59

- a. dios yn ican mochin moyollo ynic ontetl tiquintlaçotlas yn mohuapohuan yn iuh timotlaçotlas ma y mochihua // ys ca[tqui]
- b. *Dios con todo tu corazón. Segundo, amarás a tu prójimo como tú te amas. Así sea. // He aquí*

⁸² Este desarrollo sólo aparece en la *Doctrina* de los Dominicos y en la de Gante. También en la de Molina 1546, pero no tanto. Molina 1675 sólo dice: *Amo tichtequiz.*

- c. **Molina 1546:** in Dios yca muchi moyollo, ynic untetl tictlaçotlaz in mouanpo yn iuh timotlazotla. //

Banda 60

- a. yn iteotenahuatiltzin yn tonantzin yn santa yglesia ce macuiltetl ynic centetl yn domingo yhuan yn ilhuitl ipan huel centetl
 b. *los divinos mandamientos de Nuestra Madre la Santa Iglesia, son cinco. Primero, el domingo y en las fiestas, bien una*
 c. **Molina 1546:** Inic itenauatiltzin in tonantzin *Sancta Iglesia* ca macuiltetl. Inic centetl in *domingo* yuan in ilhuitl ypan vel centetl

Banda 61

- a. missan mocaquis motas ynic ontetl neyolmellahualos yn iquac quaresma annoço yquac yn acan ye momiquilisnequa [annoço]
 b. *misa se escuchará, se verá. Segundo, confesarse durante la Cuaresma, o cuando alguno está por morir, [o]*
 c. **Molina 1546:** *misa* mocaquiz. Inic untetl neyolmelaualoz yniquac quaresma, anoço yquac in aca miquiznequi anoço

Banda 62

- a. [...] ynequi micohuayan⁸³ annoço yn [i]quac sellilos centetl sacramento ynic yetetl selilos yn itlaçomahuiz[nacayotzin]
 b. *[cuando está por ir] al micohuayan [lugar de los muertos], o cuando se recibirá un sacramento. Tercero, se recibirá el cuerpo amado y admirable*
 c. **Molina 1546:** yn yn aca yaz micoayan, anoço yquac yn celiloz centetl *Sacramento*. Inic etetl celiloz yn inacayotzin

f. 9v–10r

Banda 63

- a. [yn] toteucyo Jesucristo yn iquac yn huey⁸⁴ pasquan anoço xo[ch]i pasquan⁸⁵ ynic nauhtetl nesahualos yn iquac moteoten[a]huatilia
 b. *de Nuestro Señor Jesucristo por la Gran Pascua, o Pascua florida. Cuarto, se ayunará cuando lo manda*

⁸³ La palabra *micoayan* sólo se encuentra en Molina 1546.

⁸⁴ Palabra añadida sobre otra, tachada, ilegible.

⁸⁵ La mención a la vez de *Huey Pascua* y de *Xochi Pascua* solamente se encuentra en Molina 1546.

- c. **Molina 1546:** *toteyuco Jesu Christo ynicuac vey Pascua, (vel) xuchi Pascua. Inic nauhtetl nezaualoz inicuac motenahuatilia*

Banda 64

- a. *yn tonantzin santa yglesia ynic macuiltetl yc tlamanalos yn tlamatlectlatetilia yn itocan diesmos yhuan*
 b. *Nuestra Madre la Santa Iglesia. Quinto, se ofrecerá la décima (parte), cuyo nombre es Diezmos y*
 c. **Molina 1546:** *Santa Iglesia. Inic macuiltetl yc tlamanaloz yn tlamatlectetilia yn itoca Diezmos: Yuan*

Banda 65

- a. *tleyñ yacuican mochihuan yn itocan⁸⁶ yn yc yacauhtihuh yn itocan primicias⁸⁷ ma y mochihuan // yn ican motenhuan [sic]*
 b. *lo que nuevo se hace, lo que viene primero, cuyo nombre es Primicias. Así sea. // Aquí se nombran*
 c. **Molina 1546:** *yn tlein yancuican muchiua, yn yacattihuh, yn itoca primicias. // Nican moteneua*

Banda 66

- a. *ynic motetlaocollilia yn toteucyo dios yn itocan sacramento ca chicontetl y macuiltetl cencan tetechnonequi ca yn aqui s[an] quite[1]chiu[az]*
 b. *los dones de Nuestro Señor⁸⁸ Dios cuyo nombre es Sacramento. Son siete. Cinco son muy necesarios. Quien los tratara con desprecio*
 c. **Molina 1546:** *ynic motetlaocolilia toteucyo Dios yn itoca Sacramentos, ca chicuntetl: yn macuiltetl cenca tetechnonequi. Ca yn aqui çan quitelchiuaz*

Banda 67

- a. *ca niman ahuel momaquixtis auh yn oc ontetl san toyollotlama senlilos ynic centetl ca yehuatl y nequatequilistli yn itoca*
 b. *luego no se salvará en absoluto. Y los otros dos son recibidos por voluntad. Primero, el acto de mojar la cabeza, cuyo nombre es*

⁸⁶ Tachado.

⁸⁷ Este desarrollo sobre las primicias sólo se encuentra en Molina 1546 y en la *Doctrina tepiton* de Gante.

⁸⁸ Literalmente, “las formas por las cuales Nuestro Señor es misericordioso, por las cuales manifiesta su compasión”.

- c. **Molina 1546:** auel momaquixtiz. Auh in ocontetl çan teyollotlama yn celilo. Inic centetl yehuatl yn nequatequiliztli yn itoca

Banda 68

- a. bautismo ynic ontetl ca yehuatl yn teoyotican yn techicahualistli yn itocan confirmacion ynic yetel ca yehuatl
 b. Bautismo. *Segundo, el fortalecimiento espiritual, cuyo nombre es Confirmación. Tercero,*
 c. **Molina 1546:** *bautismo.* Inic untetl yehuatl yn teoyotica techicahualistli yn itoca *confirmación.* Inic etetl yehuatl

Banda 69

- a. [neyol]mellaualistli yn tlamasehualistli yn itocan peniteçia ynic nauhtetl ca yehuatl yn iselilocatzin
 b. *la confesión [el acto de enderezar/poner recto el corazón], el merecimiento, cuyo nombre es Penitencia. Cuarto, el recibimiento*
 c. **Molina 1546:** yn neyolmelaualistli yn itoca *penitencia.* Inic nauhtetl yehuatl yn iceliloca ynacayotzin

f. 10v–11r

Banda 70

- a. [yn] toteucyo Jesucristo yn itocan comonio ynic macuiltetl ca yehuatl yn temachiotilistli ynic machiotillo yn christian[o]
 b. *de Nuestro Señor Jesucristo, cuyo nombre es Comunión. Quinto, la acción de marcarse con el signo del cristiano*
 c. **Molina 1546:** in toteucyo Jesu christo, yn itoca *comunión.* Inic macuiltetl yehuatl yn temachiotiliztli ynic machiotilo yn ye momiquiliznequi

Banda 71

- a. yn itocan extremaunzion ynic chiquasen[te]tl ca yehuatl yn ~~teoyotican~~⁸⁹ yn teopixcayotl yn itocan orde[n]
 b. *cuyo nombre es Extremaunción. Sexto, el sacerdocio cuyo nombre es Orden*
 c. **Molina 1546:** yn itoca *extremaunción.* Inic chiquacentetl yehuatl yn teopixcayotl yn itoca *orden*

⁸⁹ Tachado.

Banda 72

- a. sacerdotal ynic chicontetl ca yehuatl yn teoyotican y nenamictilistli yn itocan matrimonio ma y mochihua //
- b. Sacerdotal. *Séptimo, la unión espiritual cuyo nombre es Matrimonio. Así sea.* //
- c. **Molina 1546:** sacerdotal. Inic chicuntetl yehuatl yn teoyutica nenamictiliztli, yn itoca orden de matrimonio. //

Banda 73

- a. Yn temictiani tlatlacolli ca chicontetl ynic çentetl nepohualistli ynic ontetl teoyehuacatilistli ynic yetetl ahuilnemilistli
- b. *Los pecados mortales son siete. Primero, Soberbia. Segundo, Avaricia. Tercero, Lujuria.*⁹⁰
- c. **Molina 1546:** In temictiani tlatlacolli ca chicuntetl. Inic centetl Nepoalizti. Inic untetl Teoyehuacatiliztli. Inic etetl Auilnemiliztli.

Banda 74

- a. ynic nauhtetl quallanalistli ynic macuiltetl nexhuitilistli ynic chiquasentetl nexicollistli ynic chico[n]tetl tlatzihuulistli //
- b. *Cuarto, Ira. Quinto, Gula. Sexto, Envidia. Séptimo, Pereza.*⁹¹
- c. **Molina 1546:** Inic nauhtetl Qualaniliztli. Inic V Nexuutiliztli. Inic VI Nexicoliztli. Inic VII Tlatziuiztli. //

Banda 75

- a. Yn ican motenehua yn mantlactetl onnahui yn tetlaocolilistli yn techmonahuatilia yn toteucyo dios yn tichihuasq[ueh]
Aquí están las catorce acciones de misericordia, que Nuestro Señor Dios nos
- b. *envió para que las hiciéramos.*
- c. **Molina 1546:** Nican moteneua in matlactetl onnau tetlaocoliliztli, in techmonahuatilia toteucyo Dios ticchiuazque.

Banda 76

- a. [yn] chicontetl yn itlaocollilocan yn tonacayo auh yn ocno chicontetl yn itlaocollilocan yn toyolia tanima ys catqui yn [chicontetl]

⁹⁰ Términos compuestos respectivamente a partir de las raíces verbales *mopohua*, “vanagloriarse”; *teoyehuacati*, “ser avaro”, y *aahuilnemi*, “vivir entre los placeres”.

⁹¹ Términos compuestos respectivamente a partir de las raíces verbales *cualani*, “enojarse”; *ixhuitia*, “ser inmoderado en la comida”; *xicoa*, “tener envidia”, y *tlatzihui*, “ser perezo”.

- b. *Siete son de la misericordia de nuestro cuerpo, y las otras siete de la misericordia de nuestra teyolia, nuestra ánima. Aquí son las [siete]*
- c. **Molina 1546:** Yn chicuntetl ytlacoliloca, ytlacoliloca in tonacayo. Auh ocno chicuntetl ytlacoliloca yn tanima. Izcatqui in chicuntetl

f. 11v–12r

Banda 77

- a. yn itlacolilocan yn tonacayo ynic sentetl tlaqualtilosque yn moteoçihuitiani yn mapismiquitiani ynic o[n]tetl
- b. *de la misericordia de nuestro cuerpo. Primero, serán alimentados aquellos que están hambrientos, aquellos que se mueren de hambre. Segundo*
- c. **Molina 1546:** ytlacoliloca in tonacayo. Inic centetl tlaqueltiłosque in moteociuitiani yn mapizmiqutiani. Inic untetl

Banda 78

- a. atlilosque y nemamiquitiani ynic yetetl tlaquentilosque yn mopetlaahuilitinemi ynic nauhtetl
- b. *tendrán su sed saciada aquellos que tienen sed. Tercero, serán vestidos los que van desnudos. Cuarto,*
- c. **Molina 1546:** atlilosque yn mamiquitiani. Inic etetl tlaquentiłosque in mopetlauilitinemi. Inic nauhtetl

Banda 79

- a. yn cocoxque yollalilosque tlapalolosque ynic macuiltetl maquixtilosque yn temac huetzinin yn tlatlaconti[n] ynic chiquase[n]te]tl
- b. *los enfermos serán consolados, visitados. Quinto, serán liberados los que cayeron en manos de los hombres, los prisioneros. Sexto,*
- c. **Molina 1546:** yn cucuxque yollalilosque tlapalozque. Inic macuiltetl maquixtilosque yn temac huetzini yn tlatlacotin. Inic chiquacentetl

Banda 80

- a. cochitilosque tlaocolilosque⁹² y[n] nenunque yn motolinia ynic chicontetl tocosquen in mimicque ys catquin
- b. *serán alojados, socorridos, los viajeros, los pobres. Séptimo, serán enterrados los muertos. Aquí son*

⁹² La palabra *tlaocolilosque* no se encuentra en Molina 1546.

- c. **Molina 1546:** cochitilozque yn nenenque yn motolinia. Inic chicuntetl tocozque in mimicque. Izcatqui

Banda 81

- a. yn ocno chicontetl yn itlaocoliloca yn toyollia thaniman⁹³ ynic centetl teyscalillos ynic ontetl monotzalosque yn moyolpolotineme
- b. *las otras siete de la misericordia de nuestra teyolia, nuestra ánima. Primero, las personas se instruirán. Segundo, se les aconsejarán a los que andan confundidos.*
- c. *didos.*

Molina 1546: yn ocno chicuntetl ytlaocoliloca in tanima. Inic centetl teizcaliloz. Inic untetl nonotzalozque in moyolpolotinemi.

Banda 82

- a. ynic yetetl yollalilosque yn tlaocoxtinemi ynic nauhtetl yn techquallania amo quen tiquinchiauasq[ueh]
- b. *Tercero, serán consolados los que andan tristes. Cuarto, los que nos han dado pena, no los “manharemos”.*⁹⁴
- c. **Molina 1546:** Inic etetl yollalilozque yn tlaocuxtinemi. Inic nauhtetl yn techqualania amo quen tiquinchiauazque amono ic quen titochiuazque.

Banda 83

- a. [za]n ipaltzinco yn dios ticpaccayhyouisque ynic macuiltetl yn ihuia yocoxca tiquiyhyohuisque yn inetlapoltilis
- b. *sólo por Dios, nosotros les reprenderemos. Quinto, despacio, en silencio, soportaremos la alteración de la razón*
- c. **Molina 1546:** Çan ipaltzinco in totecuyo Dios ticpaccayhiyouizque. Inic macuiltetl yuian, yocoxca, tiquihyouizque yn inetlapoltiliz

⁹³ Molina 1546 nunca emplea estas dos designaciones para referirse al alma.

⁹⁴ Del verbo *chiahua*, “mancharse alguna cosa”. La frase completa de la *Doctrina* de Molina es más comprensible, ya que dice “amo quen tiquinchiauazque amono ic quen titochiuazque”, “no los ‘mancharás’ como ellos te lo hicieron a ti”. Notamos que sólo Molina 1546 detalla de esta forma esta Obra de misericordia, cuya versión castellana es “perdonar las injurias, recibéndolas en paciencia por amor de Dios”. Las otras versiones que hemos consultado son mucho más cortas. Por ejemplo, Paredes (1758) dice: “Ca tiquintlapôpolhuiliz, in mitzvolítlacoâ”, es decir “los perdonarás, a los que hirieron tu corazón”.

f. 12v–13r

Banda 84

- a. yn tohuanpohuan ynic chiquasentetl machtilosque yn atleyn quimatin ynic chicontetl yn ixquichtin yn techtolinia yn ipa[*npa*]
- b. *de nuestros prójimos. Sexto, serán enseñados los que no saben nada. Séptimo, todos los que nos atormentan*
- c. **Molina 1546:** touanpouan. Inic chicuacentetl machtilozque in atle quimati. Inic chicuntetl in ixquichtin in techtolinia ympampa

Banda 85

- a. tlatlatlauhtilos yn toteucyo dios yhuan mochi tlatcatl yn ipanpan ma y mochihua // llas obras de Misericordia en llegan mexicana//⁹⁵ nican mote-neua y chicuetlama[*n*]tl[*i*] tl⁹⁶
- b. *recibirán las oraciones de Nuestro Señor Dios, así como todas las personas. Así sea. // Las obras de Misericordia en lengua mexicana // Aquí se nombran las ocho*
- c. **Molina 1546:** tlatlatlauhtiloz yuan muchi tlatcatl ypampa. // Nican moteneua in chicuetlamantli

Banda 86

- a. yn tlacnopilhuilistli ynic cemicac papaquisque yn ilhuicatl⁹⁷ yn itlanelto-cahuan yhuan yn itetlaçotlacahuan yn toteucyo
- b. *bienaventuranzas para que puedan siempre regocijarse en el cielo los creyentes y las personas queridas de Nuestro Señor*
- c. **Molina 1546:** tlacnopilhuiliztli ynic cemicac papaquizque ilhuicatl itic yn itlaneltocauan toteucyo

Banda 87

- a. Jesucristo yn iuh momellahua yn ipan Santo enbangelio yn mitohuan // quenmach huel yehuatin quemach amique

⁹⁵ Probable resultado de un error: aquí el título se encuentra después del texto pictográfica y no al inicio. Lo que sigue son las Bienaventuranzas y no se encuentran indicadas por un título.

⁹⁶ Esta *-tl* se ubica al lado de un grupo de círculos usados para referirse a números. Aunque aquí termina la palabra por *-tli* (para *-tlamantli*), el autor repitió la *-tl* como lo hizo en otros lugares para aludir a palabras que terminan con el clasificador *-tetl*.

⁹⁷ Molina 1546 precisa: *ilhuicatl itic*.

- b. Jesucristo, *como está declarado en el Santo Evangelio que dice: Benditos, bienaventurados los*
- c. **Molina 1546:** Jesu Christo yn iuh momelaua ipan yn Evangelio in mitoa. Quenmach uel yehuatzin, quenmach amique

Banda 88

- a. [in] ipaltzinco yn toteucyo dios yn iyollocopan motolliania ca yehuantin yn imaxcan yn itechpohuis yn ilhuicac tl[...]yotl⁹⁸
- b. *que están cerca de Nuestro Señor Dios, los pobres de corazón, porque es su propiedad, les pertenece, del cielo...*
- c. **Molina 1546:** yn ipaltzinco totecuyo Dios in iyollocopa motolinia: ca yehuatzin ymaxca intechpoui in ylhuicac

Banda 89

- a. [t]latocayotl⁹⁹// quenmach huel yehuantin yn ihuia yocoxcan monemitia ca yehuantin yn intech pohuis yehuantin
- b. *...el tlahtocayotl (el reino). Bienaventurados los que viven suavemente, tranquilamente (modestamente), porque les pertenecerá, ellos*
- c. **Molina 1546:** papaquiliztli. Quenmach uel yehuantzin yn iuiyan, yocuxca, monemitia ca yehuantin intechpoui, yehuantin

Banda 90

- a. quimaxcatis yn tlalli ca quitosnequi yn ilhuicac pampaquilistli / [que] nmach huel yehuanti[n] yn mochoquilitin[em]i
- b. *tomarán posesión (se harán poseedores) de la tierra, es decir, de la felicidad en el cielo. Bienaventurados los que andan llorando,*
- c. **Molina 1546:** quimaxcatizque yn tlalli quitoznequi in ilhuicac papaquiliztli. Quenmach uel yehuantin in mochoquilitinemi

f. 13v–14r

Banda 91

- a. [c]a yehuantin yollalilosque // quenmach huel yehuanti yn ca miquin qui-teoçiui in melahuac nemilistli eay¹⁰⁰

⁹⁸ Palabra parcialmente tachada. Es muy probable que el autor escribiera inicialmente aquí el término *tlahtohcayotl*, que, por falta de espacio para la imagen correspondiente a este término, fue trasladado a la siguiente banda.

⁹⁹ A esta palabra le corresponde en Molina 1546: *papaquiliztli*.

¹⁰⁰ Tachado.

- b. *porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que se mueren, hambrientos de la vida correcta,*
- c. **Molina 1546:** ca yehuantin yollalilozque. Quenmach uel yehuantin yn iuhqui ca miqiu quiteociui in melauac nemiliztli

Banda 92

- a. ca yehuantin yolpachihuitilosque // quenmach hue[1] yehuanti yn tetlaocoliani ca yehuantin tlaocolilosque // quenmach
- b. *porque sus corazones estarán satisfechos. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos tendrán misericordia (serán socorridos). Bienaventurados*
- c. **Molina 1546:** ca yehuantin yolpachiuitilozque. Quenmach uel yehuantin yn tetlaocoliani ca yehuantin tlaocolilozque. Quenmach

Banda 93

- a. huel yehuatin yn yectli yn chipahuac yn iyollo ca yehuantin quimotilisque yn dios // quenmach huel yehuantin yn tlamatcanemi
- b. *aquellos cuyos corazones son rectos, puros, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que viven con prudencia,*
- c. **Molina 1546:** uel yehuantin in yectli yn chipauac ynyollo, ca yehuantin quimottilizque in Dios. Quenmach uel yehuantin yn tlamatcanemi,

Banda 94

- a. ca yehuanti tocyotilosque yn ipilhuatzitzin yn dios // quenmach huel yehuantin yn tlapacayhyohuiani yn ipapan
- b. *porque serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que sufren pacientemente*
- Molina 1546:** ca yehuantin tocyotilozque ypilhuan Dios. Quenmach uel
- c. yehuantin in tlapaccayhiyouia impampa

Banda 95

- a. justinsian quitosnequi yn ipampa quallin mellahuac nemilistli ca yehuantin yn intech pohuis
- b. *por la justicia, es decir, por la vida buena, recta, porque a ellos les pertenecerá,*
- c. **Molina 1546:** justicia quitoznequi impampa qualli melauac nemiliztli, ca yehuantin yntech poui,

Banda 96

- a. yn inmaxcan yn ilhuicac tlatocayotl ma y mochihua // lla cofeçion general en llengua mexicana// y nehuapol y nitlatlaco huani nonoyolm[ela]huan

- b. *[será] su propiedad, el tlahtocayotl (reino) en el cielo. Así sea.*// La confesión general en lengua mexicana. *Pobre yo, yo soy un pecador, me confieso*
- c. **Molina 1546:** ymaxca, in ilhuicac tlatocayotl. // Nehuapul, nitlatlacoani, ninoyolmelaua

Banda 97

- a. yn ixpantzinco yn dios yhuan no yehuatzin yn Santa maria yhuan no yehuatzin yn San miguel yn San Juan
- b. *delante de Dios y también de Santa María y también de san Miguel, san Juan*
- c. **Molina 1546:** ixpantzinco in Dios, no yehuatzin in Sancta Maria, **f. 14v–15r**

Banda 98

- [i]huan no yehuatzin yn San pedro yn San pablo yn San francisco yhuan
- a. yn ye mochintin Santomen Santatin no tehuatzin yn tipadre *y también de san Pedro, san Pablo, san Francisco y todos los santos, las santas,*¹⁰¹ *también de Usted, Padre,*
- b. *tas,*¹⁰¹ *también de Usted, Padre,*
- c. **Molina 1546:** yhuan yn Sanct Pedro yn. S. Pablo. yn. S. Miguel archangel. yn. S. Francisco, yuan ynye muchintin Sanctome, no thoatl intip[adr]e

Banda 99

- a. ca onitlatlacon tlaqualistica atilistican huetzquistican tepan ahahuiyestican chicotlatoltican ca amo huel onicuep
- b. *porque pequé, comiendo, bebiendo, riendo, regocijándome en la desgracia de los demás, blasfemando, no enmendando*
- c. **Molina 1546:** ca onitlatlaco: tlaqualiztica: atiliztica: huetzquiztica: neauiltiliztica, tepan ahauieliztica, chicutlatultica, amo vel onicuep

Banda 100

- a. y nonemillis yequene nichihuasquia yn qualli ca amo nicchiuh ynic chocan y noyollo yn ixpantzinco yn dios ca onitlatlacon
- b. *mi vida. Por el bien que hubiera podido hacer, que no hice, por eso llora mi corazón, delante de Dios, [confieso que] yo pequé,*
- c. **Molina 1546:** yn nonemiliz. Yequene nicchiuazquia in qualli, amo nicchiuh: niccauazquia in ixquich amoqualli, amo niccauh: ic choca in noyollo, yxpantzinco yn Dios. Ca onitlatlaco,

¹⁰¹ Es peculiar de este manuscrito la yuxtaposición de estos términos, que tienen dos formas plurales distintas (en náhuatl *santomeh* y *santatin*). Notamos que las pictografías ilustran esta distinción de género entre santos y santas.

Banda 101

- a. ca onitlatlaco sencan onihueyntlatlaco Auh yn axcan ca nicsentelchihuan yn tlacatecolotl Auh ca nicnosemacatzinohui
- b. *yo pequé, mucho pequé. Y ahora reniego al tlacatecolotl. Y me entrego enteramente*
- c. **Molina 1546:** noitlatlaco, cenca onitlatlaco. Niccentelchiua in tlacatecolotl, auh nicnocenmaca

Banda 102

- a. yn toteucyo dios no nicnotlatlauhtilia yn Santa maria yn mochipan huel neli ychpotzintli yhuel tepampa motlatlauhtiliani
- b. *a Nuestro Señor Dios. También le ruego a Santa María siempre muy verdadera doncella, a ella que es intercesora,*¹⁰²
- c. **Molina 1546:** in toteucyo Dios. No nicnotlatlauhtilia in Sancta Maria mu-chipa vel ichpuchtli, in vel tetlatlatlauhtiliani,

Banda 103

- a. ynic nopanpa quimotlatlauhtilis yn itlaçomahuizsenteconetzin yn toteucyo Jesucristo ynic nechmotlaocolilis ynic nechmopolhuilis
- b. *que por mi, le ruega a su querido estimado hijo Nuestro Señor Jesucristo, para que me tenga compasión, para que me perdone,*
- c. **Molina 1546:** ynic motlatlauhtiliz in itlazoconetzin Jesu Christo, inic nechmopolhuiliz

Banda 104

- a. yn ixquich y notlatlacol yn no tehuatzin yn tipadre ~~ma y mochihua~~¹⁰³ ma yntecompantzinco yn dios xinechmoteochihuili¹⁰⁴
- b. *todos mis pecados. Y también a Usted, Padre, para que, de parte de Dios, me absuelva.*
- c. **Molina 1546:** in ixquich notlatlacol, ynic nechmotlaocoliliz. Auh in tehuatzin, yn tipadre, ma ytencopantzinco in Dios xinechmoteochiuli. //

¹⁰² Literalmente “la que reza por otros”.

¹⁰³ Tachado.

¹⁰⁴ Se nota que el escribano estuvo titubeando con otro verbo, tachado encima de este. Posiblemente: *xinechmotlatlacoltomili* (empleado por Gante 1553).

f. 15v–16r

Banda 105

- a. ma y mochihuan // Catecismo en lengua mexicana // P./ tla xinechilhui cuix oncatqui yn teotl yn dios / R. / Ca quemacan ca oncatqui yn teotl dios /P./ quetzqui[ntin]
- b. *Así sea.* // Catecismo en lengua mexicana. P[regunta]. *Por favor, dime, ¿Existe el verdadero teotl, Dios? R[espuesta]: Sí, el verdadero teotl, Dios, existe. P. ¿Cuántos*
- c. **Molina 1675:** Ma iuh mochihua. // Catecismo en lengua mexicana. (1)¹⁰⁵ *Pregunta.* Tla xinelchuilhui cuix onca teotl Dios? *Respuesta.* Ca quemaca ca onca teotl Dios. (2) P. Quezquintin

Banda 106

- a. yn teteon. /R./ Ca sa sen huel nelli teotl dios. /P./ Capan moyetztica inon teotl dios. /R./ Ca ompa moyetztica
- b. teteoh hay? R. *Sólo uno, el verdadero teotl, Dios. P. ¿Dónde está este teotl, Dios? R. Está allá*
- c. **Molina 1675:** in teteo? R. Caçazce huel nelli teotl Dios. (3) P. Campa moyetztica inon teotl Dios? R. Ca ompa moyetztica

Banda 107

- a. yn ilhuicac yhuan yn tlalticpac yhuan nohuan moyetzticatqui /P./ Aquin oquimochihuili yn ilhuicac yhuan
- b. *en el cielo y en la tierra, y está en todas partes. P. ¿Quién hizo el cielo y*
- c. **Molina 1675:** yn ilhuicac, yhuan tlalticpac, yhuan nohuan moyetztica. (4) P. Aquin oquimochihuili yn ilhuicatl, yhuan

Banda 108

- a. yn tlalticpac. /R./ Ca yehuatzin yn toteucyo dios. /P./ Ac yehuatzin yn toteucyo dios. /R./ Ca yehuantzin yn Santissima trinidad. /P./
- b. *la tierra? R. Es Nuestro Señor Dios. P. Y quién es Nuestro Señor Dios? R. Es la Santísima Trinidad. P.*

¹⁰⁵ Estos números vienen del estudio de Burkhart (2014), quien proporciona una traducción al inglés de este mismo texto y sobre el cual nos hemos también apoyado. Se puede ver que la pregunta 11 esta ausente aquí; es una pregunta que sólo aparece en Paredes 1758. Tampoco aparece la n°23, que sólo aparece en el catecismo n°813 conservado en el British Museum. El conjunto termina con la pregunta 28, del mismo modo que los catecismos impresos de Ossorio (1653), Nagera Yanguas (1637) y Molina (1675 y 1718).

- c. **Molina 1675:** tlalticpactli. R. Ca yehuatzin in toTecuyo Dios. (5) P. Ac yehuatzin in toTecuyo Dios? R. Ca yehuatzin in Santissima Trinidad.

Banda 109

- a. Ac yehuatzin yn Santissima Trinida[d] /R./ Ca yehuatzin yn Dios tetatzin yn dios tepiltzin yn dios Espiritu Santo
 b. ¿Y quién es la Santísima Trinidad? R. *Es Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espiritu Santo,*
 c. **Molina 1675:** (6) P. Ac yehuatzin in Santissima Trinidad? R. Ca yehuatzin in Dios Tetatzin, in Dios Yepiltzin in Dios Espiritu Santo,

Banda 110

- a. yn yey personas yn san sen huel neli teotl dios. /P./ Yn tetatzin cuix teotl. /R./ Ca quemaca. /P./ P. Yn tepiltzin cuix teotl.
 b. tres personas, un solo siempre verdadero teotl Dios. P. *El Padre, ¿Es un teotl?* R. *Sí. P. El Hijo, ¿Es un teotl?*
 c. **Molina 1675:** yeintzitzin ei personas, çacehuelneli teotl Dios. (7) P. In tetatzin cuix teotl? R. Ca quemaca. (8) P. In tepiltzin cuix teotl?

Banda 111

/R./ Ca quemaca. /P./ Yn espiritu Santo cuix teotl. /R./ Ca quemaca. /P./

- a. Cuix yeyntin yn teteon. /R./ Ca amotzin ca san sen huel nelli
 b. R. *Sí. P. El Espíritu Santo, ¿Es un teotl? Sí. P. ¿Son tres teteoh? R. No. Sólo hay un verdadero*
 c. **Molina 1675:** R. Ca quemaca. (9) P. Espiritu Santo cuix teotl? R. Ca quemaca. (10) P. Cuix eintin in teteo? R. Ca amotzin caçazce huel nelli

f. 16v–17r

Banda 112

- a. teotl Dios. /P. / Ac yehuatzin yn persona oquitzintli¹⁰⁶ omochiuhtzino.¹⁰⁷ /P./ Ca yehuatzin ynic ome persona¹⁰⁸ yn itlaçopiltzin¹⁰⁹
 b. teotl, Dios. P. *¿Cuál de estas personas se convirtió en un hombre? R. La segunda persona, que es el precioso hijo*

¹⁰⁶ Molina 1675 dice: *oquichtzintli* en lugar de *oquitzintli* aquí.

¹⁰⁷ Tachado abajo: *oquitz*.

¹⁰⁸ Molina 1675 pluraliza “personas”.

¹⁰⁹ Aquí se nota bien que el escribano empleó un “ç” y no una “s” mayúscula.

- c. **Molina 1675:** teotl Dios. (12) P. Ac yehuatzin in persona oquichtzintli omochiutzino? R. Ca yehuatzin inic ome personas, initlaçopiltzin

Banda 113

- a. yn dios yn toteucyo Jesucristo. /P./ Ac yehuatzin yn toteucyo Jesucristo. /R./ Ca yehuatzin yn huel nelli teotl yhuan huel nelli oquitzintli.
 b. *de Dios, Nuestro Señor Jesucristo. P. ¿Y quién es Nuestro Señor Jesucristo? R. Es un verdadero teotl y un verdadero hombre.*
 c. **Molina 1675:** Dios in toTecuiyo Iesu Christo. (13) P. Ac yehuatzin in toTecuiyo Iesu Christo? R. Ca yehuatzin in huel nelli teotl, yhuan huelnelli oquichtzintli.

Banda 114

- a. /P./ Auh¹¹⁰ ac ytech oquitzintli omochiutzino yn toteucyo Jesucristo. /R./ Ca ychpoch xillatzinco yn Santa maria
 b. *P. ¿Dónde se hizo hombre Nuestro Señor Jesucristo? R. En el vientre de la doncella Santa María,*
 c. **Molina 1675:** (14) P. Auh ac ytech oquichtzintli omochiutzino in toTecuiyo Iesu Christo? R. Ca ichpochxillantzinco in Santa Maria

Banda 115

- a. yn mochipan huel nelli ychpotzintli¹¹¹ ycan ytlamahuiçoltzin espiritu Santo. /P./ Auh ac yehuatzin yn cemicac ychpotzin
 b. *siempre muy verdadera doncella, por medio de un milagro del Espíritu Santo. P. ¿Y quién es la siempre doncella*
 c. **Molina 1675:** mochipa huel ichpochtli, ica ytlamahuiçoltzin in Espiritu Santo. (15) P. Auh ac yehuatzin izcemicac ichpochtli

Banda 116

- a. sihuapili Santa maria. /R./ Ca yehuatzin yn dios yn itlaçomahuisnatzin yn semicac ychpotzintli. Auh motemiltitica
 b. *cihuapilli Santa María? R. Es la amada y admirable madre de Dios, siempre doncella, y llena*
 c. **Molina 1675:** Cihuapili Santa Maria? R. Ca yehuatzin in Dios ytlaçonantzin in cemicac ichpochtli, auh motemiltitica,

¹¹⁰ Ausencia de la palabra “auh” introductiva en Molina 1675. Puede marcar el hecho de que el escribano se haya apropiado el texto, memorizándolo y recitándolo de forma oral.

¹¹¹ Molina 1675 dice *ichpochtli*.

Banda 117

- a. yn ican yn isenquiscan qualtilis graçiatzin yhuan mochin yn itetzinco catqui yn ixquich ynepampa qualtihuani
- b. *de completa bondad, gracia. Y con ella está todo lo que hace a uno bueno,*
- c. **Molina 1675:** yca izcenquizca qualtiliztli gracia, yhuan mochi ytetzinco catqui in ixquich nepapan qualtihuani,

Banda 118

- a. yectihuani yn ilhuicac yhuan tlalticpac tlatoca çihuapilli. /P./ Auh canpa moyetzican ynon sihuapilli cemicac ychpotztli
- b. *que lo hace recto, en el cielo y en la tierra, es una real cihuapilli (princesa). P. ¿Y dónde está esa cihuapilli, la siempre doncella*
- c. **Molina 1675:** yectihuani, ilhuicac yhuan tlalticpac tlatoca Cihuapilli. (16) P. Auh canpa moyetzica ynon Cihuapilli, cemicac ichpochtli

f. 17v–18r

- a. Banda 119
Santa maria. /R./ Ca ylhuicac moyetzican ycan yn tlactzin¹¹² yhuan yn
- b. ianimatzin yecnecuiltonolisecatzin.¹¹³ Auh
Santa María? R. *Está en el cielo, con su cuerpo y su ánima, virtuosa y plena-*
- c. *mente alegre, y*
Molina 1675: Santa Maria? R. Ca ilhuicac moyetzica yca yactzin, yhuan yanimatzin, in yecnecuiltonolizcecatzintli, auh

Banda 120

- a. totepan tlatocatzin mochiuhtzinotica yn inixpatzinco yn dios yn Santissima Trinidan. /P./ Auh tley pampa
- b. *se digna hacer nuestra abogada, ante Dios la Santísima Trinidad. P. ¿Y por qué*
- c. **Molina 1675:** totepan tlatocatzin mochiuhtzinotica, in ixpantzinco Dios Santissima Trinidad.
(17) P. Auh tle ypampa

¹¹² Esta palabra es muy interesante porque se nota que, aunque el escribano sigue mayormente a Molina 1675 para la *Pequeña doctrina en preguntas y respuestas*, corrigió él mismo el error contenido en esta impresión (ya Burkhart, 2014 lo había notado). En efecto, en el impreso se dice: *yca yacacitzin*. La expresión se encuentra en Ossorio, 1653: *ica ytactzin*. En el texto pictográfico, la palabra *tlactli*, que se refiere aquí al cuerpo de María, está transcrita mediante la imagen de un busto sin cabeza.

¹¹³ De *yectli* y *necuiltonoliztli*, “riqueza, fortuna, prosperidad, alegría, satisfacción”.

Banda 121

- a. oquitzintli omochiuhztzino yn toteucyo Jesucristo. /R./ Can topampa yn titlatlacoahuanime ynic otechmomaquixtili. /P./ Tleyn
- b. *Nuestro Señor Jesucristo vino a hacerse hombre? R. Para salvarnos a nosotros los pecadores. P. ¿Qué*
- c. **Molina 1675:** oquichtzintli omochiuhztzionco [sic] in totecuiyo Iesu Christo? R. Ca topampa in titlatlacoanime ynic techmomaquixtiliz. (18) P. Tlen

Banda 122

- a. noquimochihuili yn toteucyo Jesucristo ynican tlalticpac.¹¹⁴ /R./ Ca topampa omotlayhiyohuiltin yn itencopa yn ponsion pillato
- b. *hizo Nuestro Señor Jesucristo aquí en la tierra? R. Para nosotros, sufrió por orden de Poncio Pilato,*
- c. **Molina 1675:** oquimochihuili in totecuiyo Iesu Christo in nican tlalticpac inic techmomaquixtiliz? R. Ca topampa motlaiyohuilti, ytencopa in Pilato,

Banda 123

- a. omamasohualtiloc yn itech cruz omomiquili yhuan otococ omotemohui yn mictlan yeylhuitican omonomayscalitzino
- b. *fue extendido por los brazos sobre la cruz, murió, y fue enterrado, descendió al mictlan, al tercer día resucitó*
- c. **Molina 1675:** mamaçoaltiloc ytech † momiquili, tococ, motemohui in mictlan yeilhuitica monomaizcalitzino

Banda 124

- a. yn intlan yn mimicque omotlecahui yn ilhuicac yn imayeccancopatzinco omotlalitzinoto¹¹⁵ yn itlaçomahuistatzin¹¹⁶ yn dios
- b. *de entre los muertos, ascendió al cielo, fue a sentarse a la derecha de su amado y admirable padre Dios.*
- c. **Molina 1675:** intlan in mimicque, motlecahui in ilhuicac, ymayeccampa mehuiltitica, initlaçotatzin Dios,

¹¹⁴ Molina 1675 añade: *inic techmomaquixtiliz.*

¹¹⁵ Molina 1675 dice: *mehuiltitica* en lugar de *tlalia*.

¹¹⁶ La raíz *mahuiz-* es ausente en Molina 1675.

Banda 125

- a. Auh ompa hualmehuistis ca quimotlatzontequililiquiuh yn yol[que] yhuan yn mimicque.¹¹⁷ /P./ Yn toteucyo Jesucristo cuix omomiquili
- b. *Y desde allí volverá, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. P. Nuestro señor Jesucristo, ¿Murió*
- c. **Molina 1675:** auh ompa hualmehuitiz in quinmotlatzontequililiquiuh in yol-que, yhuan in mimicque. (19) P. In totecuiyo Iesu Christo, cuix omomiquili f. 18v–19r

Banda 126

- a. ynic teotl anohço ynic oquitzintli. /R./ Ca amo momiquili ynic teotl ca san ixquich ynic oquitzintli omomi[qui]lli. /P./ Auh
- b. *como un teotl o como un hombre? R. No murió como un teotl. Sólo murió como hombre. P. Y*
- c. **Molina 1675:** inic teotl, anoço inic oquichtzintli? R. Ca amo momiquili inic teotl, ca çan ixquich, inic oquichtzintli omomiquili. (20) P. Auh

Banda 127

- a. yn iquac miqui yn tlalticpac tlatcatl cuix yhuan miqui yn ianiman yn iuh miqui yn itlalnacayo. /R./ Ca amo
- b. *cuando muere la persona de la tierra, ¿Su ánima muere también así como muere su cuerpo? No,*
- c. **Molina 1675:** in iquac miqui tlalticpac tlatcatl cuix, yhuan miqui ini anima yn iuh miqui itlalnacayo? R. Ca amo

Banda 128

- a. miqui yn ianiman ca san ixquich yn inacayo miquin. /P./ Auh cuix cemicac miquin yn inacayo. /R./ Ca amotzin ca yeh [ic]a
- b. *su ánima no muere. Sólo su cuerpo muere. P. ¿Y su cuerpo muere para siempre? R. No, porque*
- c. **Molina 1675:** miqui in ianima,¹¹⁸ ca çan ixquich in inacayo miqui. (21) P. Auh cuix cemicac miqui inacayo? R. Ca amotzin yeica

¹¹⁷ La sílaba [mi] fue añadida debajo de la palabra.

¹¹⁸ La expresión *miqui in ianima*, ausente en la reimpresión de Molina 3 (1718), podría indicar que la edición utilizada por Felipe de Santiago para la transcripción del *Diálogo en preguntas y respuestas* es efectivamente la de Molina 2 (1675).

Banda 129

- a. ca yn iquac ansis¹¹⁹ yn tetlatzontequililis ylhuitli occeppa mosetilis yn inacayon yhuan yn ianiman ynic moscallis yhuan
- b. *cuando llegará el día del juicio, una vez más se unirán su cuerpo y su ánima, de tal manera que resucitará y*
- c. **Molina 1675:** in iquac in tetlatzontequililiz ilhuitl occeppa mocetiliz, in inacayo yhuan in ianima ynic mozcaliz, yhuan

Banda 130

- a. cemicac yollis. /P./ Auh capan yasquen yn qualtin yn iquac momiquilisque. /R./ Ca ompan yn ilhuicac yn ipampa ca huel oquipi[xque]
- b. *vivirá para siempre. P. ¿Y dónde irán los buenos cuando mueran? R. Allá, al cielo, porque bien guardaron*
- c. **Molina 1675:** cemicac yoliz. (22) P. Auh campa yazque in qualtin in iquac momiquilizque? R. Ca ompa in ilhuicac in ipampa oquipixque

Banda 131

- a. [i]n iteotenahuatiltzin yn dios. /P./ Auh yn amoqualtin ca[m]pa yasque. /R./ Ca o[m]pan yn mictlan ca yhecan ca amo huel oquipix[queh]
- b. *los divinos mandamientos de Dios. P. Y los no buenos, ¿A dónde irán? R. Irán allá, al mictlan, porque no guardaron bien*
- c. **Molina 1675:** in iteotenahuatiltzin Dios. (24) P. Auh in amo qualtin campa yazque? R. Ca ompa in mictlan yeica amo huel oquipixque

Banda 132

- a. [i]n iteotenahuatiltzin yn dios.¹²⁰ /P./ Tleyn quitosnequi yn Santa yglesia Cathollica Romana. /R./ Ca quito[z]nequi *los divinos mandamientos de Dios. P. ¿Qué significa la Santa Iglesia Católica Romana? R. Quiere decir*
- b. *Romana? R. Quiere decir*
- c. **Molina 1675:** in iteotenahuatiltzin Dios yhuan in Santa Iglesia. (25) P. Tlein quitoznequi Santa Iglesia Catholica Romana? R. Ca quitoznequi

¹¹⁹ Esta palabra “ansis” no aparece en Molina 1675. Pero sí aparece in Gastelu, 1689: *Amotzin yeica ca in iquac, açiz in tetlatzontequililizilhuitl* [...]. También la usa Ossorio, 1653: *Ca àmotzin, yè ica, ca in iquac àciz tetlatzontequililizilhuitl* [...].

¹²⁰ Molina 1675 añade: *yhuan in S. Iglesia*; un complemento ausente tanto del manuscrito como de la edición posterior de Molina 1718.

f. 19v–20r

Banda 133

- a. yn ine[ce]ntlalilis yn ixquichtin christianome yn in tzoneconmochiuhtzino-
noticatqui yn toteucyo Jesucristo. Auh nican
- b. *la asamblea de todos los cristianos cuya cabeza es Nuestro Señor Jesucristo.
Y aquí*
- c. **Molina 1675:** inin necentlaliliz in mochintin Christianome, ynin tzone-
conmochiuhtzinotica toTecuiyo Iesu Christo. Auh in nican

Banda 134

- a. yn tlalticpac yn ipatilotzin yn tohueynteopixcatlatocatzin yn Santo padre
yn o[m]pan moyetzican huey altepepan Roma.
- b. *en la tierra su representante es nuestro gran tlahtoani sacerdotal el Santo Padre,
que está allá en el gran altepetl Roma.*
- c. **Molina 1675:** tlalticpac ypatillotzin in tohueyteopixcatlatotocatzin¹²¹ Santo
Padre, in ompa moyetzica huei altepepam Roma.

Banda 135

- a. /P./ Auh yn angelosme ac yhuatzintzin. /R./ Ca sentl[a]mantzintzin yn
inyollilis necuiltonolis espiritutzit[zin]
- b. *P. Y los ángeles, ¿Quiénes son? R. Son un grupo de espíritus de la vida y la alegría,*
- c. **Molina 1675:** (26) P. Auh in Angelome ac yhuantzitzin? R. Ca centlaman-
tin yoliliz necuiltonoliz espiritutzitzin,

Banda 136

- a. yhuan cemicac necuiltonolis cuicatica quimoyectenehuilia yn toteucyo dios
yn o[m]pan yn ilhuicac. /P./ Auh cuix
- b. *y siempre regocijan, con cantos están alabando a Nuestro Señor Dios allá en
el cielo. P. ¿Es esa*
- c. **Molina 1675:** yhuan cemicac necuiltonoliz cuicatica quimoyectenehuilia in
toTecuiyo Dios, in ompa ilhuicac. (27) P. Auh cuix

¹²¹ Debida a una errata, la reduplicación de la sílaba –to– fue corregida en la edición de Molina 1718 (*in tohueyteopixcatlatocatzin Santo Padre*).

Banda 137

- a. san ixquich yn intequitzin. /R./ Ca amotzin ca yhuan oquinmixquechili ynic totepantlatocatztizinhua[n]¹²²
- b. *su única tarea? R. No. También fueron designados como nuestros pequeños abogados,*
- c. **Molina 1675:** çan ixquich in intequitzin? R. Ca amotzin, ca yhuan oquinmixquechili inic totepantlatocatztizinhuan

Banda 138

- a. [t]otematitechancatztizinhua ynic huel ipan totlatocasque yn iteotenahuatiltzin yhuan techmomanahuilizque ynis [quica]
- b. *nuestros pequeños que con la mano agarran a la gente,¹²³ para que podamos seguir sus divinos mandamientos, y ellos nos defenderán en cualquier parte*
- c. **Molina 1675:** totematitechancatztizinhuan, inic huel ipan totlatocazque in iteotenahuatiltzin, yhuan techmomanahuilizque, in izquican

Banda 139

- a. yn totoneohuicanneaquilispan¹²⁴ yhuan yn iquac yn ye tomiquistempan techmomanahuilisque yn ihuicpa toyaohua tlatlaca[tecolo].
- b. *en nuestros momentos peligrosos, y cuando estemos a punto de morir nos defenderán de nuestros enemigos los tlatlacatecoloh.*
- c. **Molina 1675:** tonetohuizcancaquilizpan, huan in iquac tomiquiztempan techmomanahuilizque yn inhuicpa toyaohuan tlatlacatecolo.

¹²² Sigue una palabra tachada. Ilegible.

¹²³ Resulta compleja esta expresión que se refiere a los ángeles, seguramente guardianes. Si bien hemos pensado en una primera etapa al verbo *temati* (preocuparse) asociado a *techan* (el hogar de la gente), pensamos ahora que se trata de una combinación entre el locativo *matitech* (con la mano) asociado al verbo *ana* (agarrar). Subrayaremos aquí la forma paralela de este posesivo con el anterior, *totepantlatocatztizinhuan*, que también se refiere a los ángeles, considerados o bien con reverencia, o bien como pequeños seres (último rasgo que elegimos para nuestra traducción del honorífico *-tzin* aquí reduplicado). Se añadirá que la expresión fue reemplazada en 1718 por *totemachticatztizihuan*, un lexema cuya raíz radica claramente en el verbo *temachtia*, “enseñar”, traducible por “nuestros maestros”. Además de proporcionar un ejemplo de la forma por la cual estos textos se modificaron a través del tiempo, este detalle nos indica de nuevo que Felipe de Santiago probablemente usó la edición de 1675 y no la siguiente.

¹²⁴ Término cuya ortografía no había sido fijada en la época, pero que aparentemente proviene de la raíz verbal *ohuicanaquia*, verbo reflexivo que se puede traducir como “meterse o arrojarse temerariamente en riesgos y peligros”.

f. 20v

Banda 140

- a. /P./ Ac yehuatzin yn o[n]can moyetztzinotican ynitictzinco
- b. P. *¿Y quién está dentro*
- c. **Molina 1675:** (28) P. Ac yehuatzin yn oncan moyetztica in itictzinco

Banda 141

- a. yn Santissimo Sacramento. /R./ Ca oncan moyetzinotica yn toteucyo
- b. *del Santísimo Sacramento? R. Está adentro Nuestro Señor*
- c. **Molina 1675:** Santissimo Sacramento? R. Ca oncan moyetztica in toTecuiyo

Banda 142

- a. [Jes]ucristo yn huel neli teotl yhuan huel nelli oquitzintli
- b. Jesucristo, *muy verdadero* teotl y *muy verdadero hombre*,
- c. **Molina 1675:** Iesu Christo, in huel nelli teotl, yhuan huel nelli oquichtzintli

Banda 143

- a. yn iuh moyetztican yn ilhuicac. Ma y mochihua.
- b. *así como está en el cielo. Así sea.*
- c. **Molina 1675:** in iuh moyetztica ilhuicac. Amen Iesus.

Texto 1

- a. Ma senquisca yectenehuallo yn dios tetatzin yn dios tepiltzin yhuan dios *espíritu santo* yn yey pers[on]as yn sa sen huel nelli teotl dios.
- b. *Que siempre sea alabado Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas, un solo verdadero* teotl Dios.

Texto 2

- a. Axcan manin metztli de marso el 28 tonatiuh martes yn ipan xihuitl de 1719 nican tzonquisan ynin doctrina mochin asitican cathesismo yhuan confeçion general yhuan *santo evangelion* ynican nomicuillo ynican ynipan yni altepetzin santo samiguel archangel totocuitlapilco ynican ynipa yn itlaaxillacantzin *santo sanicollas*¹²⁵ de tolle[nt]jino¹²⁶ confesor ninotlalia ynehuatl oniquicuillo notocan

¹²⁵ Se nota aquí que tanto *samiguel* como *sanicollas* son considerados como un nombre por sí. Les precede la calificación “santo”.

¹²⁶ Debido a que los bordes del folio presentan daños, hemos reconstruido el nombre del distrito por deducción.

- b. *Ahora, en el mes de marzo, el 28, el día martes, del año 1719, aquí termina esta doctrina toda entera, [con] el catecismo y la confesión general y el Santo Evangelio. Fue escrita aquí, en el altepetl San Miguel Arcángel Totocuitlapilco, aquí, en el distrito de San Nicolás de Tolentino Confesor. Yo me coloco [sic], he escrito mi nombre,*

f. 21r

Firma

Feliphe de Santiago y Cruz

San

çan marcos euangelista.

BIBLIOGRAFÍA

Doctrinas

“Doctrina christiana breve traduzida en lengua Mexicana por el padre fray Alonso de Molina de la Orden de los Menores, y examinada por el Reverendo padre Joan Gonçalvez, Canónigo de la Iglesia Cathedral de la ciudad de México, por mandado del Rmo. Señor Don Fray Juan de Çumarraga, obispo de la dicha ciudad, el qual la hizo imprimir en el año de 1546, á 20 de Junio”. 1941. En *Códice franciscano*, 30–54. México: Salvador Chávez Hayhoe.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo. Edición facsímil de la obra impresa en México por Juan Pablos en 1548. 1944. Edición de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Cultura Hispánica.

Gante, Pedro de. 1981 [1553]. *Doctrina christiana en lengua mexicana.* Edición de Ernesto de la Torre Villar. México: Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, Editorial JUS.

Lorra Baquio, Francisco de. 1634. *Manual mexicano, de la administracion de los santos sacramentos, conforme al manual Toledano.* México: Diego Gutiérrez.

Molina, Alonso de. 1675. *Doctrina christiana y Cathecismo en lengua mexicana. Nuevamente enmendada, dispuesta, y añadida; para el uso, y enseñanza de los Naturales.* México: Por la Viuda de Bernardo Calderón.

Molina, Alonso de. 1718. *Doctrina christiana, y Cathecismo en lengua mexicana. compuesta por el P. Fr. Alonso de Molina, de la Orden del Glorioso Padre S. Francisco. Corregida ahora nuevamente por el P. Padre lector Fr. Manuel Pérez, Cathe-*

- drático de la lengua mexicana en esta Real Universidad, del Orden de San Agustín. Para la buena enseñanza de los Naturales.* México: Por Francisco Rivera Calderón.
- Molina, Alonso de. 1732. *Doctrina christiana, y catecismo en lengua mexicana. Compuesta por el P. Fr. Alonso de Molina, de la Orden del Glorioso, y Seraphico Padre San Francisco. Corregida fielmente, por su original.* México: Por la Viuda de Francisco de Rivera Calderón.
- Nágera Yanguas, Diego de. 1637. *Doctrina, y enseñanza en la lengua maçahua de cosas muy utiles, y provechosas para los ministros de doctrina, y para los naturales que hablan la lengua maçahua.* México: Juan Ruyz.
- Ossorio, Juan. 1653. *Apologia, y declaracion en dialogos en la lengua mexicana, del symbolo de San Athanasio, y confesionario breve.* México: Juan Ruyz.
- Paredes, Ignacio de. 1758. *Catecismo mexicano, que contiene toda la doctrina christiana con todos sus declaraciones...* México: Bibliotheca Mexicana.
- Ripalda, Gerónimo de. 1866. *Catecismo de la doctrina cristiana, revisto, corregido y anotado por el R. P. Basilio Arrillaga.* México: Mariano Galván Riveran.
- Vásquez Gastelu, Antonio. 1689. *Arte de lengua mexicana.* Puebla: Diego Fernández de León.
- Velásquez de Cárdenas y León, Carlos Celedonio. 1761. *Breve práctica, y regimen del confesionario de Indios, en mexicano y castellano, para instrucción del confesor principiante, habilitación y examen del penitente.* México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- Vetancurt, Agustín de. 1673. *Arte de lengua mexicana.* México: Francisco Rodríguez Lupercio.

Fuentes manuscritas

- AGN, Hospital de Jesús, legajo 277, cuaderno 1.
- Ágreda, Antonio de, *Arte breve para aprender, con alguna facilidad la dificultosa lengua Otomi. Contiene algunas reglas, La doctrina, Ministracion de Sacramentos, un vocabulario, y otras cosas curiosas,* Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, 1763.
- Egerton 2898,* British Museum, Londres (Glass 813).
- Manuscrito BNM 1482, Biblioteca Nacional de México, México.
- Memoria, e inventario de la Sacristia, y demás oficinas de este combento de S. Juan Baptiza de Metepec, dispuesto de orden de N.M.R.P. fr Joseph Cilero...por peticion, que hizo del R.P. fr. Juan Torres,* 1 de abril de 1715, Manuscrito BNM 1042, Biblioteca Nacional de México, México.
- Mexicain 77,* Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits (Glass 808), París.

Mexicain 399, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits (Glass 810), París.

Obras publicadas

- Aguirre Salvador, Rodolfo. 2006a. “La demanda de clérigos ‘lenguas’ en el arzobispado de México, 1700-1750”. *Estudios de Historia Novohispana* 35: 47–70.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. 2006b. “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”. *Takwá* 9: 75–108.
- Alanís Boyso, José Luis. 1976. “Corregimiento de Toluca: pueblos y elecciones de república en el siglo xviii”. *Historia Mexicana* 25 (3): 455–77.
- Batalla Rosado, Juan José. 2017. “Problemática sobre la datación de los catecismos en pictogramas o códices testerianos”. En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, edición de Ángela Ochoa y Eduardo Matos Moctezuma, 2: 45–65. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Béligand, Nadine. 1995. “Lecture indienne et chrétienté. La bibliothèque d’un alguacil de doctrina en Nouvelle-Espagne au xvie siècle”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* XXXI (2): 21-71.
- Béligand, Nadine. 2017. *Entre lagunas y volcanes. Una historia del valle de Toluca (finales del siglo xv-siglo xviii)*. 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Boban, Eugène. 1891. *Documents pour servir à l’histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M. E. Eugène Goupil (ancienne collection J. M. A. Aubin). Manuscrits figuratifs et autres [...]*. 2 vols. París: Ernest Leroux.
- Boone, Elizabeth H., Louise Burkhart y David Távarez. 2017. *Painted Words: Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Boturini Benaducci, Lorenzo. 1934 [1746]. “Catálogo del Museo Histórico Indiano del Cavallero Lorenzo Boturini Benaduci”. En *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, dirección de Jean Genet, t. 11. París: Centre de Documentation André Thévet.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Burkhart, Louise M. 2014. “The Little Doctrine and Indigenous Catechesis in New Spain”. *Hispanic American Historical Review* 94 (2): 167–206.

- Burkhart, Louise M. 2016. "Christian Salvation as Ethno-Ethnohistory: Two Views from 1714". *Ethnohistory* 63 (2): 215–35.
- Contreras Chávez, Dolores. 2010. *El lienzo de Totocuitlapilco. Una reconstrucción histórica y estudio iconográfico, siglos xv-xvii*. Toluca: Instituto de Administración Pública del Estado de México.
- Gaillemin, Bérénice. 2013. "L'art ingénieux de peindre la parole et de parler aux yeux'. Élaboration et usages des catéchismes en images du Mexique (xvii-xix siècles)". Tesis de doctorado, Université Paris Ouest Nanterre.
- Gaillemin, Bérénice. 2018. "Outils pédagogiques ou armes politiques ? Mettre en scène la conversion dans et avec les catéchismes mexicains". *Archives en Sciences Sociales des Religions* 182: 49–74.
- Galarza, Joaquín y Aurore Monod Becquelin. 1980. *Doctrina Christiana: Le Pater Noster*. París: Société d'Éthnographie.
- Glass, John. 1975. "A Census of Middle American Testerian Manuscripts". En *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethno-historical Sources*, edición de Howard F. Cline, Charles Gibson y Henry B. Nicholson, 14, part. 3: 281–96. Austin: University of Texas Press.
- Gran Diccionario Náhuatl*. 2012. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México: [ref del 27-05-2021]. <<http://www.gdn.unam.mx>>
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador. 2006. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos xvi-xviii*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- Normann, Anne Whited. 1985. "Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain". Tesis de doctorado, Tulane University.
- Olko, Justyna y Julia Madajczak. 2019. "An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(re)constructing the Nahua 'Soul'". *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 75–88.
- Romero Torres, Iván. 2013. "De pecados y otras culpas: análisis de la oración de la Confesión general en una doctrina pictográfica destinada a los otomíes durante el siglo xviii". Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Sahagún, Bernardino de. 1953. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción del náhuatl por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 12 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de y Alonso de Escalona. En prensa. *Sermonario Sahagún-Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, coordinación de Berenice Alcántara Rojas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Tena Colunga, Luz María. 2020. “Dos catecismos del siglo xviii elaborados por el escribano nahuatlahto D. Lucas Matheo.” *Estudios de Historia Novohispana* 62: 35–74.

Thouvenot, Marc. 1994. *Manuscrit Testieriano n° 77 (P077A)* [en línea]. Collection Mesoamerica. <<http://www.sup-infor.com/sources/P077A/P077A-inf.htm>>

SOBRE LA AUTORA

Berenice Gaillemin es etnóloga (Université Paris Ouest Nanterre), especializada en el estudio de textos católicos nahuas coloniales, tanto alfabéticos como pictóricos. Dedicó su tesis de doctorado al corpus de catecismos pictográficos elaborados en la época colonial en México. Desde 2005, ha enseñado el náhuatl clásico en la Université de Paris VIII-Saint-Denis y en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Participó en el proyecto internacional “Sermones en Mexicano” dirigido por Berenice Alcántara Rojas (2018-2021) y, en 2020, se unió al grupo de investigación “Florentine Codex Initiative” (Getty Research Institute, Los Ángeles). Es miembro activo del comité de redacción de la revista electrónica *Images re-vues. Histoire, Anthropologie et Théorie de l’Art*.

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

**Apuntes de los sucesos de la nación mexicana
desde el año 1243 hasta el de 1562**

Segunda parte

*Notes on the Events of the Mexican Nation
from 1243 to 1562*

Part Two

Librado SILVA GALEANA†

Ignacio SILVA CRUZ

<https://orcid.org/0000-0001-7782-564X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia

isilva@enesmorelia.unam.mx

Resumen

En el año de 1997 salió a la luz la primera parte de estos *Sucesos de la nación mexicana* en el volumen 27 de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Veinte años después, se ha recuperado el texto en náhuatl y la traducción al español de la segunda parte de este importante documento, el cual estuvo en posesión de Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y ubicado en el Museo Indiano de Lorenzo Boturini. También estuvo en manos de Antonio de León y Gama. El texto, escrito en forma de anales, narra algunos sucesos que pasaron los mexicas entre 1324 y 1562. Este documento ha sido traducido al inglés por Arthur J. O. Anderson y por Susan Schroeder en 1997; en 2012 Rafael Tena realizó la primera traducción al español.

Palabras clave: historiografía, anales, mexicas, Boturini, Nueva España

Abstract

In 1997, the first part of these events of the Mexican nation came to light in Estudios de Cultura Náhuatl issue 27; twenty years later, we are presenting the Nahuatl text and its translation into Spanish of the second part of this document, which was once in the possession of Domingo de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin and was in the Museo Indiano of Lorenzo Boturini; it was also in the hands of Antonio de León y Gama. The text, written in the form of annals, narrates some events that the Mexica experienced from 1324 to 1562, when it ends. This document was translated into English by Arthur J. O. Anderson and Susan Schroeder in 1997; in 2012 Rafael Tena prepared the first translation into Spanish.

Keywords: historiography, annals, Mexicas, Boturini, New Spain

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2020 | **Fecha de aceptación:** 7 de enero de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative

Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

INTRODUCCIÓN

En el año de 1997 salió a la luz en *Estudios de Cultura Náhuatl* la primera parte de estos *Sucesos de la nación mexicana*. El autor de la traducción y de la presentación fue el maestro Librado Silva Galeana, finado en el año de 2014 (Silva Galeana 1997). Durante más de veinte años, la segunda parte estuvo entre los documentos que el maestro Silva tenía en su ordenador y no fue presentada para su publicación con anterioridad. Un aspecto a destacar es que cuando el citado maestro Silva Galeana realizó la presente traducción (1997), Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder ya habían realizado la propia, aunque al inglés, por lo que esta traducción fue la primera realizada al español por un nahuahablante nativo. Actualmente hay una traducción más a nuestro idioma hecha por el investigador Rafael Tena y presentada en el año 2012.

Es importante mencionar que los documentos rescatados del ordenador del maestro Silva estaban escritos con un procesador de textos llamado Word Perfect, lo que dificultó su traslado al actual Word. Rescatar el documento era necesario debido a varias situaciones de las que podemos destacar tres principales:

- a) Ya estaba hecha la traducción del documento.
- b) Varios investigadores preguntaron sobre la publicación de la segunda parte de esta traducción, por lo que queda atendida dicha solicitud con la presentación de este documento.
- c) La importancia de contar con una nueva traducción. Este punto se relaciona directamente con el avance de los estudios que se hacen de una obra o de un autor. Aunque ya había una traducción al inglés y una al español, es necesario cotejar las traducciones y entender de qué manera comprendió el texto cada traductor.

La traducción de Librado Silva Galeana

La traducción que dejó el maestro Silva quedó realizada en un ochenta por ciento. El autor no tradujo algunas partes del documento, aunque fueron las menos; otras requirieron de revisión, ya porque en el momento no se tradujo una palabra, ya porque era necesario darle coherencia al texto.

Uno de los aspectos a tener en cuenta es que estos anales¹ fueron divididos en párrafos por el autor original, y éste usó para la división tanto guarismos latinos como romanos. A pesar de que este texto fue transcrito de manera modificada, el traductor decidió conservar los guarismos originales.

Otro de los aspectos que es necesario aclarar es que hay palabras que se escribieron en el original con doble *ele* cuando deben llevar solamente una. En estos casos se optó por dejar la doble *ele*.

En la versión en español, se escribieron en cursivas todas aquellas palabras en náhuatl, aun cuando muchas refieren a lugares actualmente conocidos.

La presente traducción destaca algunas particularidades de la lengua náhuatl, tanto en la sintaxis como en la manera que se tenía de nombrar las cosas e, incluso, algunas formas retóricas. Sirva un ejemplo para ilustrar lo antes mencionado: en la página 11, en el año correspondiente a 1410, en náhuatl dice *tlequiahuiloc*, que se ha traducido como “llovió fuego”. No significa esto que literalmente haya llovido fuego. Usando una forma retórica como la hipérbole, el autor señala que en esa fecha hubo una sequía de tal magnitud que parecía que llovía fuego.

Esto nos obliga explicar, así sea de manera breve, la literalidad de nuestra traducción: este trabajo está dirigido a especialistas de la lengua náhuatl, estudiosos que podrán observar así las formas que se usaban en la antigüedad para nombrar las cosas y la manera en que dichas palabras se iban conformando, sobre todo tomando en cuenta que el náhuatl es una lengua aglutinante.

Breves apuntes sobre el autor y la historia del documento

El texto aquí presentado, además de haber sido escrito por un personaje de nombre Gabriel de Ayala, perteneció, como ha quedado dicho en la presentación a la primera parte (Silva Galeana 1997), a Lorenzo Boturini, quien reunió un acervo documental de verdadera importancia, que en la actualidad se halla disperso (Glass 1975).

Gabriel de Ayala, como dice el catálogo del *Museo indiano* de Boturini, era un noble tezcocano que fue también “escribano de República”,² lo que nos indica que estaba plenamente integrado a la administración del virreinato, que su puesto como escribano se debió, sin duda, a que éste le fue otorgado por alguno de los virreyes de la Nueva España³ y que su trabajo como escribano lo realizaba en algún pueblo de indios.⁴

Vale la pena recordar que en la Nueva España había tres tipos de escribanos: reales, públicos y de número. En todos los casos era el rey quien debía designar a los escribanos, cosa que no siempre sucedía, pues en la Nueva España éstos podían ser designados por virreyes, gobernadores e incluso alcaldes (Pérez Fernández del Castillo 1979).

Por el título que ostentaba y por ser nombrado como “noble tescocano”, Gabriel de Ayala sin duda conoció la lengua náhuatl como lo muestra su escrito, copiado por Boturini.

Es importante destacar que, si bien la obra de Gabriel de Ayala aparece en el *Museo indiano* de Boturini, en las copias que hiciera Antonio de León y Gama ésta no aparece mencionada, tal vez por haberse confundido con las obras de Chimalpahin, pues en estos textos la letra es la misma, lo que nos indica que fue el mismo recopilador quien la copió (Moreno de los Arcos 1971).

Por haber pertenecido a la nobleza tezcocana, Gabriel de Ayala debió tener una esmerada educación no sólo en casa, sino en los colegios que se fundaron en las ciudades para la educación de los descendientes de la nobleza indígena. La idea de educar a dichos herederos surgió “de la necesidad que tuvieron de ella, durante un tiempo, para administrar la Nueva España” (Romero Galván 2003, 30).

Para tal fin, la corona española concedió a la nobleza indígena —y en esto seguimos lo enunciado por Romero Galván— una serie de privilegios mediante los que se les reconocían tierras, encomiendas, rentas y excepción en el pago de tributos. Además, se les dio poder político al nombrarlos caciques y gobernadores (Romero Galván 2003, 32).

El presente documento se inserta en la tradición indígena de elaborar historias en las que, cronológicamente, se detallan acontecimientos importantes que debían quedar registrados en los códices y/o en la memoria de quienes ostentaban el conocimiento del pasado indígena. Vale decir que no todas las crónicas son iguales; algunas detallan ciertas fechas, otras destacan diferentes episodios ocurridos en distintos momentos (Durán 1984, 1: 13).⁵

Las únicas traducciones que conozco de este documento son dos: la realizada por Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder al inglés y que se encuentra en el *Codex Chimalpahin* publicado en 1997 (Chimalpahin 1997); la realizada por Rafael Tena en el año 2012 (Tena 2012).

Algunas coincidencias con la Tercera relación de Chimalpahin

A pesar de que este trabajo es solamente la presentación de un documento elaborado por un historiador de origen indígena, se ha hecho una breve comparación de fechas con la *Tercera relación* de Chimalpahin. Al no ser este un trabajo de índole historiográfica, nos hemos abstenido de realizar una comparación con todas las relaciones que acompañan al trabajo de Chimalpahin, pues esto rebasaría con mucho los objetivos del presente trabajo.

En los dos textos, el de Ayala y la *Tercera relación* de Chimalpahin, hay una serie de fechas en las que coinciden ambos documentos y en donde hay información muy similar. Estas fechas son 1325, 1337, 1425, 1426, 1427, 1430, 1431, 1440, 1450, 1458, 1464, 1465, 1466, 1468, 1469, 1473, 1476 y 1478.

Es consenso que los mexicas fundaron Tenochtitlan en el año de 1325. Un elemento que me ha interesado destacar es que mientras Gabriel de Ayala pone una pequeña nota respecto a la llegada de los mexicas, Chimalpahin hace una nota mucho más extensa que abarca dos folios, del 77v al 79v.

Un dato curioso es que, en la obra de Ayala, a partir del año 1337 y hasta 1425, lo que este autor reporta en un año dado aparece en la *Tercera relación* de Chimalpahin con un desfase de dos años, de tal suerte que lo que en los anales del primero aparece en el año de 1337, en el otro aparece en 1339, aunque sí hay correspondencia con los años del calendario indígena.

Otro elemento interesante es que la información entre ambos autores se va complementando. Para el año de 1427 sube al *icpalli* el *tlahtoani Itzcoatl*, quien era aconsejado, según nuestro autor, por Elleltzin (Tlacaélel) y por Motecuzoma, y señala que “la corona la sostienen los tres”. Por su parte, Chimalpahin dice que junto a Itzcóatl “mandaba como *teuhctli*, asumiendo el cargo de *tlacochcalcatl*, el *cihuacoatl* Tlacayeeltzin, *atempañecatl*, y el *huehue* Motecuzoma asume el cargo de *tlacateccatl*, por lo que ambos asesoran a Itzcoatzin” (Chimalpahin 1997, 133).

Preparación de esta paleografía y traducción

Respecto al trabajo editorial se realizaron las acciones siguientes:

- a) En los textos escritos en náhuatl se respetó la ortografía original. Ello no quiere decir que lo que se presenta es una transcripción literal, sino una modificada.⁶

- b) Respecto a los textos en español, se pusieron en cursivas aquellos nombres de lugares que están en náhuatl, aun cuando sean nombres del dominio popular.
- c) En la versión al castellano se respetó la numeración de las cuentas calendáricas. En éstas se mezclan los guarismos romanos con los latinos, no así en las fechas de los meses.
- d) La grafía “y” de algunos sitios que aparecen en el original en náhuatl fue modificada en la versión en español por la “i” latina, por ejemplo, *Itztapalapan* por *Ytztapalapan*.
- e) La grafía “q” con la que inician algunas palabras en el original fueron cambiadas por “c” en la versión al español, por ejemplo, *Cuahximatl* por *Quahximatl*.
- f) Hemos señalado algunas fechas en las que coinciden los trabajos de Ayala con la *Tercera relación* de Chimalpahin. Estos señalamientos están en las notas a pie de página.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

1 Tochtli Xihuitl, 1324 años, auh nican onxiuhca quincaltzacque quimicalque yn Calpolco yn tizac, auh Caltepotzco yn quicoyonique ompa quizque auh ahcito Acatzintitlan yhuan Cuecuetlacoyan, auh cexiuhtique y Nexticpac auh panoque Apatlaco ahcito çan Onexticpac.

Auh niman oncan mamatepetique yn Itztacalco. auh niman quinpehuazquia amo no huel quinchihque yhuan yn ihcuac quittato quil cenca temamauha yn Amatepetl yn tlacatecolotl ompa quitosaque' yn Culhuacan.

2 Calli Xihuitl, 1325 años, ypanin yn ome calli xihuitl yn acito Temazcaltitlan, auh niman ahcito yn Tenuchtitlan teyacantinemi yn tlenamacac yn Tenuch oncan tlapopochuitacito çan otlalmomoztli yn quitlallique⁷ Xacaltapazolli yn oncan tiamacehuaya oncan teeltequia quinmictiaya yn iaohuan.

1 Calli Xihuitl, 1337 años, ypanin yn ce calli xihuitl y moxelloque⁸ yn Mexica ompa onmotlamaliaya ynic quittato yn Tlatilulco çan ompa conhuatzaya yn inmichhuan yn quimacia.

Yn oncan motlallito ynic ce ytoca ychpochi yahuac yn Tlatilulco y motlallito yhuan ynic ome ytoca Quauhtic, yhuan ynic Ey ytoca Tecolix yhuan ynic nahui ytoca Acaxilotl yhuan ynic macuilli ytoca Temamauhti.

2 Tochtli Xihuitl, 1338 años, ypanin yn ome Tochtli Xihuitl y hualcallaque⁹ yn Culhuacan ye hualaque¹⁰ amatequiliztli ynic huel quiximatia yn tley n amaxotlaliztli motlallico¹¹ yn México.

11 Acatl Xihuitl, 1347 años, ypanin nican tlalpoliuh yn culhuaque yn oquitotiaque y yaomicque yn quihtoque yn tetzauhtlahtolli ixpan yn tlah-tohuani catca yn Achitometl yn Culhuacan auh in icihuah ompa cihuapilli yn Cohuacalco ahnozo Cohuatlychan y ye tlalpolihuiz niman ya yn ichan yn

Año I-Conejo, 1324 años. Aquí durante dos años los encerraron, los atacaron en *Calpolco* y en *Tizac* en la parte posterior de la casa hicieron un agujero. De allí salieron y fueron a llegar a *Acatzintitlan* y a *Cuecuetlacoyan*. Permanecieron un año en *Nexticpac* y pasaron a *Apatlaco*, sólo llegaron a *Onexticpac*.

Y luego allá en *Iztacalco* se instalaron en *Amatepetl*. Y luego iban a conquistarlos y no les hicieron bien y cuando fueron a verlo dizque mucho espanta en el *Amatepetl*, el hombre tecolote allá los seguía en *Culhuacan*.

Año 2-Casa, 1325 años. En este año 2-Casa fueron a llegar a *Temazcaltitlan*. Y luego fueron a llegar a *Tenochtitlan*. *Tenuch*, el que hace la ofrenda de fuego, anda guiando a la gente.¹² Apenas llegaron, echaron incienso. Sólo oratorios de tierra pusieron. En choza de paja hacían penitencia. Allí les abrían el pecho a los hombres,¹³ mataban a sus enemigos.

Año 1-Casa, 1337 años. En este año 1-Casa se separaron los mexicas. Allá cazaban los unos para los otros. Fueron a ver a Tlatelolco. Allí mismo asaban sus peces que pescaban.¹⁴

Allá se fue a establecer el primero, de nombre *Ychpochiyahuac*. En Tlatelolco fue a instalarse el segundo, de nombre *Cuauhtic*, y el tercero de nombre *Tecolix*, y el cuarto de nombre *Acaxilotl*, y el quinto de nombre *Temamauhti*.

Año 2-Conejo, 1338 años. En este año 2-Conejo penetraron en *Culhuacan*. Así vinieron al corte del amate. Así bien sabían del brote del amate que vino a establecerse en México.

Año XI-Caña, 1347 años. En este año aquí se despobló (*Culhuacan*).¹⁵ Los *culhuacanos* pasaron a decir que murieron por causas de la guerra, dijeron palabras portentosas delante del señor, que era *Achitometl* en *Culhuacan*, y su mujer, dama principal allá en *Cohuacalco* o *Cohuatl Ichan*.¹⁶ Ya para

Cohuacalco yn itatzin ytoaca Acolmiztli yn tlahtohuani yn Cohuacalco yn cihuapilli ytoaca Ilancuetzin.

2 Acatl Xihuitl, 1351 años, ypanin tlalpoliuh yn Chimalhuacan Chicualloapan yn catlemamalque ynic tlalpoliuh yhuan Tecoloapan auh yn Acamapitzin oc piltontli yn ihcuac auh yn tlahtohuani catca yn Chimalhuacan ytoaca catca Cuixtoteuhctli ompa ytech pohuia yn Acolhuacan. Ycpac huetz yn tlecahuitl yn chimalhua auh yn Acamapichton oncan quiyaochihuaco Chimalhuacan yn Cuixtoteuhctli tlahtohuani Chimalhuacan.¹⁷

V¹⁸ Acatl Xihuitl, 1367 años, ypanin motlatocatlallique yn Acamapichtli tlahtohuani mochiuh Tenuchtitlan yhuan Tezozomocitli, tlahtohuani mochiuh Azcapotzalco.

VIII Tochtli Xihuitl, 1370 años, auh nican ypanin momiquilli¹⁹ ytoaca Epcohuatzin ompa quixihxilque Tepanohuayan chichimeca yn quimictique, quicentlazque Petztitlan tlaca ahnozo Metztitlan yhuan Huitzquillocan tlaca yn Tepanohuayan tlaca.

2 Calli Xihuitl, 1377 años, auh nican tlapoliuh Mizquic yhuan Xochimilco, yhuan Chimalhuacan ye oppa, auh yhcuaac tlatat yn quichiuhque ynic ome ytoaca Huitzilihuitl ye quicauhtia yn Acamapichtli tlahtohuani Tenuchtitlan, auh yhcuaac cehuetz yhquac peuh yn quintetepachoque yn ihtecqueh.²⁰

XII Acatl Xihuitl, 1387 años, ypanin momiquilli²¹ yn Acamapichtli, yn tlah-tocat Tenuchtitlan cempohualXihuitl ypan ce Xihuitl huel neltiliztli auh yn ipan....²²

XIII Tecpatl Xihuitl, 1388 años, yhuan ypan ce calli xihuitl, 1389 años, yhuan ypan 2 Tochtli Xihuitl, 1390 años, za no cuauhtlahtolloc²³ yn Tenuchtitlan ayac otlah-tocat yn exihuitl yhcuaac tematlapatzcaque yn Matlatzinca Exiuh-tica.

III acatl xihuitl, 1391 años, ypanin quitlah-tocatlallique yn Huitzilihuitzin, tlahtohuani Tenuchtitlan. Auh yn Cuatlecohuatzin ytlan tlatatecati auh no ihcuac quimamalque yn texalli Cuitlahuac auh no yhcuaac hualla cihuapilli Cuauhnahuac quimocihuahuati yn tlahtohuani Huitzilihuitzin. Yehuantin

ocurrir la ruina,²⁴ luego se va a su casa de *Cohuacalco*, su tío de²⁵ nombre *Acolmiztli*, señor de *Cohuacalco* la dama principal de nombre *Ilancuetzin*.

Año 2-Caña, 1351 años. En este se despobló *Chimalhuacan-Chicualloapan*, donde están los cargadores de frijol. Así se abandonó.²⁶ Además, *Tecoloapan* y *Acamapitzin* aún eran niños cuando era gobernante en *Chimalhuacan* el de nombre *Cuixtoteuhctli*, que correspondía a *Aculhuacan*. Sobre de ellos, los de *Chimalhuacan*, cayó el leño. El pequeño *Acamapichtli* allá vino a hacerle la guerra a *Chimalhuacan*, *Cuixtoteuhctli*, era señor de *Chimalhuacan*.²⁷

Año 5-Caña, 1367 años. En este se establecieron en el mando *Acamapichtli*, que se hizo señor de *Tenochtitlan*, y *Tezozomocli* que se hizo señor de *Azcapotzalco*.²⁸

Año 8-Conejo, 1370 años, y en este murió el de nombre *Epcohuatzin*, allá destruyeron, en *Tepanohuayan*, los *chichimecas*; los mataron, acabaron en su totalidad con la gente de *Petztitlan* o *Metztitlan* y a la gente de *Huitzquilocan*, y la de *Tepanohuayan*.

Año 2-Casa, 1377 años. Aquí fue destruido *Mizquic* y *Xochimilco* y *Chimalhuacan* por segunda ocasión. Y entonces nació al que hicieron segundo,²⁹ su nombre *Huitzilihuitl*. Ya lo deja *Acamapichtli*, señor de *Tenochtitlan*. Y entonces cayeron las heladas, entonces se dio inicio al apedreamiento de los ladrones.

Año 12-Caña, 1387 años. En este murió *Acamapichtli*, gobernó *Tenochtitlan* veintiún años, con certeza y en este...³⁰

Año 13-Pedernal, 1388 años, y en el año I-Casa, 1389 años, y en el año 2-Conejo, 1390 años, sólo se ejerció un gobierno sometido³¹ en *Tenochtitlan*. Nadie se erigió en señor en tres años, cuando le estrujaron las manos a la gente los *matlatzincas* durante tres años.

Año 3-Caña, 1391 años. En este instalaron en el gobierno a *Huitzilihuitzin*, señor de *Tenochtitlan*, y *Cuatlecohuatzin* a cuyo lado haría de *Tlacateccatl*; y también entonces le cargaron la piedra menuda a *Cuitlahuac*, cuando también vino la mujer principal a *Cuauhnahuac*, la hizo su mujer el señor

quichiuhtiaque yn huehue Moteuhczoma ynic ontetl ytoea Ilhuicaminatzin, auh no yhcuaq citlalin motepeuhque, tetzahuitl mochiuh, yn chichime yn imeltapachpilcatinemia y nenentinemia auh no yhcuaq aocmo popocaya Popocatepetl.

XI Acatl Xihuitl, 1399 años, ypanin peuh yaoyotl Chalco, ompa miquito Quahtlecohuatzin tlateccatl, auh no ihcuac poliuh atezcapan tlaca, ompa necito cacahuatl.

2 Acatl Xihuitl, 1403 años, ypanin motlahtocatlali Cuacuapitzahuac, achto tlahtohuani mochiuh Tlatilulco ixpan Huitzilihuitzin, no yhcuaq tlapoliuh Chapolicxitlan.

VIII Calli Xihuitl, 1409 años, auh nican, ypanin tlapoliuh Amaquemecan yxpan tlahtohuani Huitzilihuitzin.

IX Tochtli Xihuitl, 1410 años, ypanin tlapoliuh Huehuetlan, yhcuaq tlequiahuiloc, yhcuaq temoc apiztli, zan omitl yuhquima ozomatli yn temoc.

XIII Tochtli Xihuitl, 1414 años, ypanin moyomahmictique Tlullantzinca, motetepachoque.

I Acatl Xihuitl, 1415 años, ypanin momiquillico y Huitziliuitzin, yn tlahtocat Tenuchtitlan cempohuallon macuilli xihuitl, auh zan iman ihcuac motlahtocatlalli yn ipiltzin ytoea Chimalpopoca ihcuac Acolhuaque yaotlah-toque, ihcuac mopehualti yayotl³² Azcapotzalco yn Mexica.

XI Calli Xihuitl, 1425 años, ypanin nican yn quichallique y yopicatl teocalli, yn oncan tlaocomocco yhuan quinquihuitica tetl quihuillanazquia yn chalca amo huel quichihque, ye peuh y yaoyotl ye ompa yaotque ypampa temallacatl moximazquia.

XII Tochtli Xihuitl, 1426 años, auh nican ypanin momiquillico³³ yn huehue Tezozomoczin yn tlahtocat Azcapotzalco epohualxihuitl, auh çan iman³⁴ nihcuac yn motlahtocatlalli yn Maxtlatzin ye quiyolliti yn yyaotlahtolli yn acualli yn Azcapotzalco yhcuaq quimolhuique yn mononotzque y Maxtlatzin yhuan yn ymach tlahteotl, tlahtohuani Tlatilulco, ayac quima yn ixquich y macehualli Tecohuanotz yn altepetl ipan, yhuan quincohuanotz

Huitzilihuitzin. Ellos engendraron a *Moteuhczoma*, cuyo segundo nombre es *Ilhuicaminatzin*. Y también entonces las estrellas se esparcieron;³⁵ se hizo el portento, los perros andaban con los hígados colgando, (así) andaban caminando. Entonces ya no arrojaba humo el *Popocatepetl*.

Año 11-Caña, 1399 años. En este empezó la guerra en Chalco. Allá fue a morir *Cuatlecohuatzin*, *tlacateccatl*. Y también entonces se perdieron las gentes de *Atezcapan*, allá apareció el cacao.³⁶

Año 2-Caña, 1403 años. En este se instaló en el gobierno *Cuacuapitzahuac*, que se hizo el primer gobernante de *Tlatelolco* en presencia de *Huitzilihuitzin*. Entonces también fue despoblada *Chapolicxitlan*.

Año 8-Casa, 1409 años. Aquí, en éste, fue despoblada *Amaquemecan* frente al señor *Huitzilihuitzin*.

Año 9-Conejo, 1410 años. En éste fue despoblada *Huehuetlan*. Entonces llovió fuego,³⁷ cayó la hambruna, sólo huesos a manera de monos cayeron.

Año 13-Conejo, 1414 años. En éste se mataron por propia voluntad los de *Tulancingo*, se apedrearon.

Año 1-Caña, 1415 años. En este vino a morir *Huitzilihuitzin*. Gobernó *Tenochtitlan* veinticinco años y de inmediato, entonces, se instaló en el gobierno su hijo de nombre *Chimalpopoca*. Entonces los *acolhuaques* anunciaron la guerra, entonces se inició la contienda entre los de *Azcapotzalco* con los mexicas.

Año 11-Casa, 1425 años. En este aquí estrenaron el templo de *Yopicatl* allá en *Tlalcomocco* y encomendaron a los de *Chalco* el acarreo de piedra. No lo hicieron bien. Así se inició la guerra, así allá pelearon por la piedra redonda³⁸ que debía pulirse.

Año 12-Conejo, 1426 años. Aquí, en éste, vino a morir el viejo *Tezozomoczin*, que gobernó sesenta años en *Azcapotzalco*. Y luego que se instaló en el mando *Maxtlatzin*, alentó el llamado a la guerra en *Azcapotzalco*. Entonces ya se dijeron, deliberaron *Maxtlatzin* y su sobrino *Tlacahteotl*, señor de *Tlatilulco*. Nadie supo a cuántos macehuales los llamó en convite en la ciudad. Y llamó al convite a los *culhuacanos* y a los *aculhuacanos* y a los

Culhuaque, yhuan Aculhuaque, yhuan michhuaque, yhuan Matlatzinca, yhuan Mizquic, yhuan Xochimilca, yhuan Huexotzinco, yhuan cuitlahuaca, auh niman quinnotzque yn Tenuchca in altepetlipan quetzalli ye tetlauhtiloc, auh yn tenuchca ychcuytl, ychhuipilli³⁹ yn quintlauhtique, auh niman quimnopahtique, yn ychhuipilli yn Tenuchca. Auh niman tlacopaneca yn quimictique yn Chimalpopocatzin yn Tlacopaneca cenca quincuitlahuiltique, auh yhuan quimictique yn itiachcauh ytoca Teuhtliehua, auh yn ihcuac oquimatque yn Azcapotzalca niman nic quitohtocaque y Maxtlaton ompa miquito tlachco yhuan quitotocaque yn Tlacahteotzin, ompa quitetepachoto yn Azuco, ahnoço otzompallau yn tlahtocat Tenuchtitlan Chimalpopocatzin matlactlomome xihuitl.

VIII Acatl Xihuitl, 1427 años, auh nican, ypanin omotlahtocatlalli yn Itzcohuatzin, yn tlahtohuani Tenuchtitlan, auh ytlán tlacatecati yn huehue Moteuhczoma Ilhuicamina auh yhuan ytlán cihuacohuati yn Eleltzin Copilli conaquiticcate ymextin.

Calli Xihuitl, 1429 años, auh nican ypanin yah yn imaltepeuh y huitzilopochca yn tenanyoque Azcapotzalco Tlacopan Atlacuihuayan Coyohuacan.

3 Tochtli Xihuitl, 1430 años, auh nican tlalpoliuh yn Xochimilco.

4 Acatl Xihuitl, 1431 años, auh nican ypanin quimictique yn Cuauhtlahtohuatzin, tlahtohuani Tlatilulco, auh yhuan Chalco, yhuan Huexotzinco, yhuan Michhuacan quitlatlatlazato yn itlahtol yn Cuauhtlahtohuatzin.

VI Calli Xihuitl, 1433 años, ypanin poliuh Cuauhtitlan tlaca ye ceppa.

VIII Acatl Xihuitl, 1435 años, auh nican ypanin yahque yn icolhuan yn Xillotepec pipiltin, tlahtoque ytencopa yn Itzcohuatzin ypampa moyaotla yn otomi y yehuantin y monetechuia y huey pochtlán tlaca ypampa mohuicac ytoca Mixcohuatzin y yah. Auh yn tenotzaco yn Xillotepeca yn itoca Teocaltzin ynic ome ytoca Tilmatzin, yhuan macateoctli yhuan tehuitzin, yhuan Tozpantzin, yhuan Huitzitziltzin, yhuan Cauhximatl, yhuan Ozomantzin.

XI Tochtli Xihuitl, 1438 años, ypanin poliuhque toltitlan tlaca.

michhuaques, y a los *matlatzincas*, y a los de *Mizquic*, y a los *xochimilcas*, y a los de *Huexotzinco*, y a los *cuitlahuacas*. Y luego llamaron a los *tenochcas*. En la ciudad se obsequiaron plumas preciosas, y a los *tenochcas* faldellines de fibra de algodón, huipiles de fibra de algodón les ofrendaron, y luego arreglaron los *tenuchcas* los huipiles de fibra. Y luego los de *Tlacopan* mataron a *Chimalpopocatzin*; a los de *Tlacopan* mucho los habían obligado y mataron a su jefe, de nombre *Teuhtliehua*. Y cuando lo supieron los de *Azcapotzalco* luego ya los persiguieron. *Maxtlaton* fue a morir allá en *Tlachco*. Y persiguieron a *Tlacahteotzin*. Fueron a apedrearlo en *Azucó*, quizá se le pudrió la cabellera. *Chimalpopocatzin* gobernó *Tenochtitlan* doce años.

Año 8-Caña, 1427 años. Y aquí, en éste, se instaló en el gobierno *Itzcohuatzin*, señor de *Tenochtitlan*. Y junto a él hace de *tlacateccatl Moteuhczoma Ilhuicamina*, el viejo. Y junto a él hacía de *cihuacoatl, Eleltzin*;⁴⁰ los tres caben en la corona.

Año 2-Casa, 1429 años. Aquí, en éste, se van a su pueblo los *huitzilopochcas*, los *tenanyoques*, a *Azcapotzalco*, a *Tlacopan*, a *Atlacuihuayan*, a *Coyohuacan*.

Año 3-Conejo, 1430 años. Aquí se despobló *Xochimilco*.

Año 4-Caña, 1431 años. Aquí en este mataron a *Cuauhtlahtohuatzin*, señor de *Tlatelolco*. *Cuauhtlahtohuatzin* había ido a hablar a *Chalco* y *Huexotzinco* y *Michhuacan*.

Año 6-Casa, 1433 años. En éste perecieron las gentes de *Cuauhtitlan* por primera vez.

Año 8-Caña, 1435 años. Y aquí, en éste, se marcharon sus abuelos, los señores y principales de *Xillotepec* por mandato de *Itzcohuatzin* porque provocaron la guerra los otomíes y ellos, unos a otros disputan con la gente de *Hueyochtlan* porque se había ido el de nombre *Mixcohuatzin*, ya se va. Y vinieron a llamar los de *Xillotepec* al de nombre *Teocaltzin*, al segundo de nombre *Tilmatzin* y *Macateoctli*, y *Tehuitzin* y *Tozpantzin* y *Huitzitziltzin* y *Cuahximatl* y *Ozomantzin*.

Año 11-Conejo, 1438 años. En éste perecieron las gentes de *Toltitlan*.

XII Acatl Xihuitl, 1439 años, nican yc oppa poliuhque Cuauhtitlan tlaca.

XIII Tecpatl Xihuitl, 1440 años, nican ypanin momiquillico⁴¹ yn Itzcohuatzin yn tlahtocat Tenuchtitlan matlactli on nahui xihuitl, auh çan niman ihcuac motlahtocatlalli in huehue Moteuhczoma Ilhuicaminatzin auh ça no ypanin yn omoteneuh Xihuitl oncan motlahtocatlali yn Cuitlahuatzin, tlahtohuani mochiuh Itztapalapan, auh çano ypanin yn omoteneuh Xihuitl oncan motlahtocatlalli yn Xillomantzin, tlahtohuani Culhuacan.

2 Tochtli Xihuitl, 1442 años, ypanin tlalpoliuh oztoman.

VI tochtli xihuitl, 1446 años, nican tlalpoliuh tlachco, Xapolic Xitlan, Teticpac.

X Tochtli Xihuitl, 1450 años, ypanin mayanaloc, yn huehue Moteuhczoma Ilhuicaminatzin quinxelhui y tlacallaquilli⁴² yn ixhuihuan Axayacatzin yhuan yhueltiuh yhuan Tizocic, yhuan Ahuitzotzin ypamapa mayanaloc nauhxihuitica, mayanaloc ye nauhxihuitl yn ipan necetochhuiloco.

V Tochtli Xihuitl, 1458 años, ypanin quinquahuanque, cohuaixlahuaque.⁴³

IX Tochtli Xihuitl, 1462 años, ypanin nican moyaotlaque tlaxcalteca ompa hualmoquetzque cuetlaxteca.

X Acatl Xihuitl, 1463 años, nican ypanin hualcallaque cuetlaxteca, quino-notzaco yn huehue Moteuhczoma Ilhuicaminatzin.

XI Tecpatl Xihuitl, 1464 años, nican tlalpoliuh Amaquemecan Chalco.

XII Calli Xihuitl, 1465 años, nican hualcallaque⁴⁴ yn chalca.

XIII Tochtli Xihuitl, 1466 años, nican tlalpoliuh Tepeyacac, no ypanin mopehualti Chapoltepec ayotli.

1 Acatl Xihuitl, 1467 años, ypanin tlalpoliuh Tozonco.

Año 12-Caña, 1439 años. Aquí por segunda vez perecieron las gentes de *Cuauhtitlan*.

Año 13-Pedernal, 1440 años. Aquí en éste vino a morir *Itzcohuatzin*. Gobernó *Tenochtitlan* catorce años. Y luego entonces se instaló en el poder *Moteuhczoma Ilhuicamina*, el viejo. Y en este mencionado año allá se instaló en el mando *Cuitlahuatzin* que se hizo señor de *Itztapalapan*. Y en este mencionado año allá se instaló en el mando *Xillomantzin*, señor de *Culhuacan*.

Año 2-Conejo, 1442 años. En éste se despobló *Oztoman*.

Año 6-Conejo, 1446 años. Aquí se despobló *Tlachco*, *Chapolicxitlan*, *Teticpac*.

Año 10-Conejo, 1450 años. En éste hubo hambruna. *Moteuhczomatzin Ilhuicamina*, el viejo, les repartió los tributos a sus nietos *Axayacatzin*, y a su hermano mayor, y a *Tizocic* y a *Ahuitzotzin*, debido a que había habido hambruna. Durante cuatro años hubo hambre, así durante cuatro años hubo total abatimiento.⁴⁶

Año 5-Conejo, 1458 años. En éste encuestaron a los *cohuaixtlahuaque*.⁴⁷

Año 9-Conejo, 1462 años. En éste aquí guerrearón los tlaxcaltecas, allá se levantaron los cuetlaxtecas.

Año 10-Caña, 1463 años. En éste penetraron los cuetlaxtecas, vinieron a deliberar con *Moteuhczoma Ilhuicamina*, el viejo.

Año 11-Pedernal, 1464 años. Aquí se despobló *Amaquemecan*, *Chalco*.

Año 12-Casa, 1465 años. Aquí penetraron los chalcas.

Año 13-Conejo, 1466 años. Aquí se despobló *Tepeyacac*. También en éste se inició (la siembra) de la calabaza en *Chapultepec*.

Año I-Caña, 1467 años. En éste se despobló *Tezonco*.

2 Tecpatl Xihuitl, 1468 años, nican ypanin momiquilli⁴⁵ yn huehue Moteuhczoma Ilhuicaminatzin, yn tlahtocat Tenochtitlan cempohualxihuitl on chiuhcnahui.

III Calli Xihuitl, 1469 años, ypanin motlahtocatlalli Axayacatzin, tlahtohuani Tenochtitlan.

IIII⁴⁸ Tochtli Xihuitl, 1470 años, ypanin motlahtocatlalli Chimalpopocatzin, tlahtohuani Tlacopa, ynin ypiltzin Totocuihuaztli,⁴⁹ tlahtohuani Tlacopa.

V Acatl Xihuitl, 1471 años, nican ypanin momiquillico⁵⁰ yn Nezahualcoyotzin, tlahtocat Tetzcuco ompohualxihuitl ypan ce xihuitl auh zan niman ypanin motlahtocatlalli⁵¹ yn ipiltzin ytoa Nezahualpiltzintli, tlahtohuani Tetzcuco.

VII Calli Xihuitl, 1473 años, ypanin tlalpoliuh Tlatilulco oncan ypanin mic Ecatzitzimitl yhuan Moquihuix tlahtohuani yhuan teconal.

VIII Tochtli Xihuitl, 1474 años, ypanin quinchilpopochhuique yn Mexica yn ompa yn Cuetlaxtlan yto...pan.⁵²

X Tecpatl Xihuitl, 1476 años, ypanin tlalpoliuh Ocuillan yuan Tenantzinco.

XI Calli Xihuitl, 1477 años, ypanin tlalpoliuh Tlacotepec.

XII Tochtli Xihuitl, 1478 años, ypanin tlalpoliuh Xiquipilco yhcuc ompa huihuitezoc yn tlahtohuani Axayacatzin yn quimacique maltin cenxiquipilli yhuan macuiltzontli yn quihuihuitec Axayacatzin ytoa Tlilcuetzpal ymetzpan yn Axayacatzin.

XIII Acatl Xihuitl, 1479 años, nican ypanin hualcalacque matlatzinca yhuan macahuaque.

I Tecpatl xihuitl, 1480 años, nican ypanin miquito yaotzin huitznahuatl ytlacimaloyan, auh no ypanin Moquetz quaxochtli yn Xocotitlan huel quixtlapan ytencopa Axayacatzin ye quinmacac xilotepeca ahnozo xicotepeca.

VII Acatl Xihuitl, 1499 años, ypanin hualcalaque Huexotzinca Huexotzinco pipiltin toltecatl.

Año 2-Pedernal, 1468 años. Aquí, en éste, murió *Moteuhczoma Ilhuicaminatzin*, el viejo. Gobernó *Tenochtitlan* veintinueve años.

Año 3-Casa, 1469 años. En éste se instaló en el mando *Axayacatzin*, señor de *Tenochtitlan*.

Año 4-Conejo, 1470 años. En éste se instaló en el mando *Chimalpopocatzin*, señor de *Tlacopan*. Éste era hijo de *Totocuihuaztli*,⁵⁴ señor de *Tlacopan*.

Año 5-Caña, 1471 años. Aquí, en éste, vino a morir *Nezahualcoyotzin*. Gobernó *Tetzcuco* cuarenta y un años, y de inmediato en éste, se instaló en el mando su hijo, de nombre *Nezahualpiltzintli*, señor de *Tetzcuco*.

Año 7-Casa, 1473 años. En éste se despobló *Tlatelolco*. Allá y en este [año] murió *Ecatzitzimtl* y el señor *Moquiuhix* y *Teconal*.

Año 8-Conejo, 1474 años. En éste los sahumaron con chile a los mexicas allá en *Cuetlaxtlan*.⁵⁵

Año 10-Pedernal, 1476 años. En éste se despoblaron *Ocuillan* y *Tenantzinco*.

Año 11-Casa, 1477 años. En éste se despobló *Tlacotepec*.

Año 12-Conejo, 1478 años. En éste se despobló *Xiquipilco*. Entonces allá fue golpeado el señor *Axayacatzin*, tomaron ocho mil esclavos, golpeó a *Axayacatzin* el de nombre *Tlilcuetzpal*, en el muslo de *Axayacatzin*.

Año 13-Caña, 1479 años. Aquí, en este año, vinieron a penetrar los *matlatzincas* y se separaron.

Año I-Pedernal, 1480 años. Aquí, en éste, fue a morir *Yaotzin* en *Huitznahuatl Ytlacimaloyan*.⁵⁶ Y también en éste se levantó la mojonera en *Xocotitlan* con el mandato de *Axayacatzin*, y la dio con mezquindad a los de *Xilotepec* o a los de *Xicotepec*.

Año 7-Caña, 1499 años. En éste vinieron a penetrar los *huexotzincas*. Los principales de *Huexotzinco*, eran hábiles artesanos.

X Tochtli Xihuitl, 1502 años, ypanin momiquilli⁵³ yn Ahuitzotzin, tlahtocat Tenuchtitlan caxtollomome xihuitl. auh çan niman yhcuac yn motlahtocatlalli yn quinizmomiqualia Moteuhçcomatzin Xocoyotl auh ytlán tlacatecati macuilmalinaltzin.

XI Acatl Xihuitl, 1503 años, ypanin tlapoliuh achiyotlan, neyaotlalc Tlachquiyauhco.⁵⁷ Auh ça no ypanin yaomiquito Huitzilihuitzin yhuan macuilmalinaltzin yh tlacatecatl ompa natlixco.

XII Calli Xihuitl, 1517 años, ypanin momiquillito tlaxcallan Mexica ynic ce ytoça motlahtoca moçomatzin, ynic ome ytoça Ixpapalotl.

XI Calli Xihuitl, 1529 años, ypanin çahuatl momanaco totomonihuac. Auh yhuan popocac citlalli yhcuac huilohuac Colhuacan.

XIII Acatl Xihuitl, 1531 años, ypanin hualla Presidente,⁵⁸ yancuic tlahtohuani, yehuatl quipehualtico quicaxanico tequitl auh quipehualtico melahuac Justicia yn Mexica, yehuatl quitemacaco topilli çan oc alguaziles, ça no quioque Mexica.

I Tecpatl Xihuitl, 1532 años, ypanin momiquilli⁵⁹ don Hernando Cortes Yxtlilxochitzin, tlahtohuani Tetzcuco, yehuatlin y huel quinpalehui españoles ynic cacique México.

IIII⁶⁰ Acatl Xihuitl, 1535 años, ypanin yn acico don Antonio de Mendoza⁶¹ vi-surey, yehuatl oquihueychihuaco melahuac justicia yn México; yehuantin oquitemacaco juezotl yhuan oquitemacaco caualloti, oquinmacaco gobernadoresti.⁶²

III Tecpatl Xihuitl, 1560 años, yhcuac ypan ye 4 mani metztli noviembre, motlalli⁶³ juez gobernador Santiago ytoça don Estevan Xochimilco ychan.

V Tochtli Xihuitl, 1562 años, ypanin ynic XI mani metztli octubre omomiquilli México Tlahtoani don Xpoual⁶⁴ Cecepatic. Auh çan no ypanin yn omoteneuh xihuitl, ynic XX mani metztli de diziembre omomiquilli yn don Diego Mendoza yn tlahtocat Santiago Tlatilulco matlactlonnahui xihuitl.

Año 10-Conejo, 1502 años. En éste murió *Ahuitzotzin*.⁶⁵ Gobernó *Tenochtitlan* diecisiete años. Después que se estableció en el gobierno *Moteuhcōmatzin Xocoyotl*, al poco tiempo moría. A su lado hace de *tlacateccatl Macuilmalinaltzin*.⁶⁶

Año XI-Caña, 1503 años. En éste se despobló *Achiyotlan*, fue atacada *Tlachquiyauhco*. Igualmente, en éste fue a morir en la guerra *Huitzilihuitzin* y *Macuilmalinaltzin*, *tlacateccatl* allá en *Atlixco*.

Año 12-Casa, 1517 años. En éste fueron a morir en *Tlaxcallan* los mexicas, el primero de nombre *Motlahtocamozomatzin*, el segundo de nombre *Xpāpalotl*.

Año 11-Casa, 1529 años. En éste hubo epidemia de viruela, hubo brote de granos, y arrojó humo la estrella. Entonces se fueron a *Colhuacan*.

Año 13-Caña, 1531 años. En éste vino el presidente, nuevo gobernante, él vino a darle inicio, vino a suavizar el tributo, y vino a dar inicio la recta justicia a los mexicanos, él vino a dar la vara de la justicia⁶⁷ sólo a los alguaciles, solo a los mexicanos.

Año 1-Pedernal, 1532 años. En éste murió don Hernando Cortés *Ixtlilxochitzin*, señor de *Tetzcuco*. Éste fue el que mucho ayudó a los españoles para tomar México.

Año 4-Caña, 1535 años. En éste vino a llegar don Antonio de Mendoza virrey. Él vino a hacer en grande la verdadera justicia en México. Ellos vinieron a dar la judicatura y vinieron a dar caballos, vinieron a dar gobernadores.

Año 3-Pedernal, 1560 años. Entonces el cuatro del mes de noviembre se puso como juez gobernador en Santiago al de nombre don Esteban. En *Xochimilco* está su casa.

Año 5-Conejo, 1562 años. En éste, el once del mes de noviembre murió el señor de México don Cristóbal *Cecepatic*. E igualmente en este año mencionado, el veinte del mes de diciembre, murió don Diego Mendoza. Gobernó en Santiago *Tlatelolco* catorce años.

NOTAS

¹ Los anales son documentos escritos por historiadores de tradición indígena en los que destacan las fechas. Éstas son enunciadas a lo largo de los textos y en ellas se expresan situaciones o acontecimientos que los autores consideraron importantes. Podemos considerar a los anales como un género de la literatura histórica.

² Los tipos de escribanos que existían antiguamente eran escribanos reales y escribanos públicos. A estos últimos pertenecería don Gabriel de Ayala no sólo por hablar y escribir la lengua náhuatl, sino por dedicarse a la “cosa” pública. El título también puede indicar que fue escribano de una República de Indios.

³ Lamentablemente no tenemos noticia alguna de este historiador más allá de lo que se dice en el *Museo indiano*.

⁴ Vale destacar que si bien Gabriel de Ayala fue tezcocano, dedicó parte de su tiempo a realizar estos anales que narran la historia de los mexicas.

⁵ Si bien Durán no lo dice con estas palabras, está cierto en que cada nación da su propia versión de las cosas.

⁶ Recordemos que las transcripciones se pueden hacer de tres formas: la literal, la modificada y la modernizada. Aquí hemos optado por la segunda, que es aquella en donde se realizan cambios tanto para el gremio de historiadores como para el público en general. Se trata de que la lectura sea comprensible para toda persona que se interese por el texto, y no solamente para los especialistas.

⁷ Debe ser *quitlalique*.

⁸ Debe ser *moxeloque*.

⁹ Deber ser *hualcalaque*.

¹⁰ Deber ser *huallaque*.

¹¹ Debe ser *motlalico*.

¹² En la *Tercera relación* de Chimalpáhin también se dice que los mexicas llegaron en 1325 a Tenochtitlan (Chimalpáhin 1997, 67).

¹³ Se entiende que ahí hacían sacrificios humanos.

¹⁴ Se hace referencia a la separación que hubo entre mexicas-tenochcas y mexicas tlatelolcas.

¹⁵ El verbo *tlalpolihui* significa “despoblarse el pueblo por pestilencia o guerra. También tiene el significado de despoblarse y destruirse el pueblo con pestilencia” (Thouvenot 2014, 380).

¹⁶ Coacalco o Coatlichan, dos nombres de un mismo sitio. Actualmente es el pueblo de Coatlinchan, ubicado en el Estado de México. En la *Tercera relación* de Chimalpáhin se mencionan estos personajes, pero en el año de 1351 (Chimalpáhin 1997, 95).

¹⁷ Al lado izquierdo de este texto, en el original, hay una glosa que dice: “*in ihcuac yn caxtollon ce xiuhitia yn Acamapichtli inic nemi tlalticpac*”.

¹⁸ En el original en náhuatl los párrafos están divididos con guarismos marcados con números arábigos o con números romanos.

¹⁹ Debe ser *omomiquili*.

²⁰ En el original en náhuatl está escrito *ihtecque*, aunque debe ser *ichtecqueh*.

²¹ Debe ser *omomiquili*.

²² Hasta aquí el texto, aun cuando los puntos suspensivos nos indican continuación.

²³ Debe ser *cuauhtlahtoloc*.

²⁴ Es decir, cuando estaba a punto de ocurrir la ruina.

²⁵ Aun cuando en la versión en náhuatl leemos *Ytoca* (su nombre), hemos decidido traducir como “de nombre” con el fin de facilitar la lectura.

²⁶ Aun cuando el verbo es *tlalpoliuh*, hemos decidido usar una idea afín para no repetir vocablos.

²⁷ En este párrafo hay una glosa que dice: “cuando Acamapichtli tenía 16 años de vivir en la tierra”.

²⁸ Un dato que hay que destacar es que en la *Tercera relación* de Chimalpáhin se dice que Acamapichtli llegó al poder en el año de 1369 (Chimalpáhin 1997, 99), mientras que tanto en la *Séptima relación*, del mismo autor, como en Gabriel de Ayala (Chimalpáhin 2003, 61) se sostiene que fue en el año de 1367.

²⁹ Segundo gobernante.

³⁰ Al parecer no se continuó con el texto, pues tampoco aparece en náhuatl. Es importante destacar que en la *Tercera relación* de Chimalpáhin se dice que Acamapichtli murió en 1389 (Chimalpáhin 1997, 106).

³¹ Interesante idea que nos hace pensar que en tres años no hubo gobierno tenochca, o que éste fue un gobierno de menor rango.

³² Así aparece en el original, aunque debe ser *yaoyotl*.

³³ Debe ser *momiquilico*.

³⁴ Debe ser *zan niman*.

³⁵ Posible alusión a una lluvia de estrellas particularmente abundante.

³⁶ El cacao (*theobroma cacao*) es el fruto del árbol del mismo nombre. Su nombre en náhuatl es *cacahuatl*, aunque no es el cacahuete de mesa. A este fruto se le llama en náhuatl *tlalcacahuatl*.

³⁷ Aun cuando podría hacerse una interpretación fácil y creer que es una alusión al Génesis bíblico, llover fuego tiene el sentido de hacer mucho calor, lo confirma la frase que sigue: “cayó la hambruna”, es decir, por el calor se perdieron las cosechas. Hay datos que confirman que en 1410 hubo una fuerte sequía en México (Cerano-Paredes et al. 2011).

³⁸ Aunque en el original en náhuatl dice *temalacatl*, y esto se puede entender como “piedra del sacrificio”, en este caso nos hemos decantado por “piedra redonda”, ya que los mexicas habían pedido a los chalcas que transportaran piedra, aunque no sabemos si era para un *temalacatl*.

³⁹ Deber ser *ichcahuipilli*.

⁴⁰ En la *Tercera relación* de Chimalpáhin el nombre es Tlacayeeltzin (Tlacaoel).

⁴¹ Debe ser *momiquilico*.

⁴² Debe ser *tlacalaquilli*.

⁴³ Debe ser *cohuaixtlahuaque*.

⁴⁴ Debe ser *hualcalaque*.

⁴⁵ Debe ser *omomiquili*.

⁴⁶ Este dato aparece en otras fuentes, incluso en la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc se explica cómo fue tal suceso. Un dato interesante es que en dicha obra no solamente se menciona la hambruna, también hay un *huehuetlahtolli* que dijo Motecuhzoma al pueblo (Alvarado Tezozómoc 2003, 185).

⁴⁷ En el original en náhuatl dice *cohuaixlahuaque*.

⁴⁸ Así aparece en el original.

⁴⁹ Otras fuentes, como Hernando Alvarado Tezozómoc, mencionan el nombre como Totoquihuaztli.

⁵⁰ Debe ser *momiquilico*.

⁵¹ Debe ser *omotlahtocatalli*.

⁵² En el original aparecen estos dos elementos separados. No parece que la palabra sea *topan*.

⁵³ Debe ser *omomiquili*.

⁵⁴ En otras fuentes el nombre se ha escrito como Totoquihuaztli.

⁵⁵ En el original en náhuatl hay dos fragmentos de palabras que no hacen sentido, por ello no las hemos traducido.

⁵⁶ El actual Tajimaroa.

⁵⁷ En otras fuentes, como en Durán, aparece este nombre como Tlachquiahco.

⁵⁸ Tal vez esté haciendo alusión al presidente de la Segunda Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, aunque éste llegó en 1530 y no en 1531.

⁵⁹ Debe ser *omomiquili*.

⁶⁰ Así aparece en el original.

⁶¹ Virrey de la Nueva España entre 1535 y 1550.

⁶² A la palabra “gobernadores” se le añadió el pluralizador *-tin*, que es propio del náhuatl.

⁶³ Debe ser *omotlalli*.

⁶⁴ Cristóbal.

⁶⁵ En la *Tercera relación* de Chimalpáhin se dice que murió en 1503 (Chimalpáhin 1997, 225).

⁶⁶ Extrañamente el autor de esta obra no hace mención alguna del *tlahtoani Tizoc*; de *Ahuítzotl* solamente dice que murió; y de *Moteczuhzoma* dice que se estableció en el gobierno y que murió cuando todavía gobernaba.

⁶⁷ Hemos decidido traducir como “vara de justicia” la palabra *topilli*. Si bien esta palabra significa “alguacil”, no hace sentido con lo que sigue en el texto.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2003. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Boturini Banaduci, Lorenzo. 1974. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Cerano-Paredes, Julian, José Villanueva-Díaz, Ricardo David Valdez Cepeda, Jorge Méndez González y Vicenta Constante García. 2011. “Sequías reconstruidas en los últimos 600 años para el noroeste de México”. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 21: 235–49.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de san Antón Muñón. 1997. *Primer amoxtli, libro; tercera relación de las diferentes historias originales*. Edición de Víctor Manuel Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de san Antón Muñón. 2003. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*. Edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor Manuel Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Ángel María Garibay K. 2 vols. México: Porrúa.
- Glass, John B. 1975. “The Boturini Collection”. En *Handbook of Middle American Indians*, edición de Robert Wauchope (editor de la serie), Howard F. Cline (editor del volumen), Charles Gibson y H. B. Nicholson (editores asociados del volumen), 14–15: 473–86. Austin: University of Texas Press.
- Moreno de los Arcos, Roberto. 1971. “La colección Boturini y las fuentes de la obra de Antonio de León y Gama”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 255–70.
- Pérez Fernández del Castillo, Bernardo. 1979. *Apuntes para la historia del notariado en México*. México: Asociación Nacional de Notariado Mexicano.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Silva Galeana, Librado. 1997. “Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562. Un texto inédito de don Gabriel de Ayala”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 395–404.
- Tena, Rafael. 2012. *Tres crónicas mexicanas: textos recopilados por Domingo Chimalpahin*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español; basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.

SOBRE LOS AUTORES

Librado Silva Galeana fue profesor normalista, nahuahablante de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta. Tradujo los *Huehuetlahtolli* de Andrés de Olmos y los *Cantares mexicanos* al lado del doctor Miguel León-Portilla.

Ignacio Silva Cruz es doctor en estudios mesoamericanos por la UNAM y profesor de carrera de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Morelia. Su principal línea de investigación es la literatura prehispánica, con énfasis en los discursos conocidos como *huehuetlahtolli*.

La práctica social de los nahuas expresada en su lengua

Sobre Víctor Manuel Castillo Farreras. 2019. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Rodrigo MARTÍNEZ BARACS

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
Dirección de Estudios Históricos
rmbaracs@gmail.com

El libro de Víctor Manuel Castillo Farreras (1932-2021) titulado *La práctica social en el lenguaje de los nahuas* se distingue entre los libros de historia o de lingüística por la ambición y el rigor teórico de su propósito de conjunto: aproximarse a la “práctica social”, las relaciones de producción, predominantes entre los nahuas antes de la conquista española, a través del estudio de la estructura profunda de la lengua náhuatl.

Castillo Farreras inició con pie firme sus trabajos con un libro sobre *La estructura económica de la sociedad mexicana, según las fuentes documentales*, originalmente publicado en 1972, y varias veces reeditado, con un lúcido prólogo de Miguel León-Portilla (1926-2019) que repasa el desarrollo del estudio de la economía prehispánica desde el siglo xvi hasta el xx y destaca que la novedad del libro es la utilización cuidadosa y crítica de las fuentes en lengua náhuatl: las *Relaciones* de Domingo Chimalpahin (1579-1660?), la *Crónica mexicáyotl* de Hernando de Alvarado Tezozómoc (1525-1606), el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) y sus colaboradores nahuas, los *Anales de Cuauhtitlan*, entre otros, además de los códices pictográficos. Desde entonces, en sus estudios y ediciones, Castillo Farreras se planteó el problema del inevitable sesgo hispánico en los textos en náhuatl, por lo que buscó calar en la lengua misma para entender la práctica social de los nahuas. Fijó su atención ya no sólo en lo que describen los textos, sino en la lengua en la que lo hacen, y de manera reiterada, en la vida cotidiana.

Un primer paso en este estudio lo dio Castillo Farreras en 2010 con su libro *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*, enfocado en el estudio de los sustantivos terminados en *-tli*, *-tl* y *-li*,



investigación nodal, pues el lenguaje nombra lo que existe, delinea un universo, el universo de la comunidad de los hablantes. Y en el nuevo libro, *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*, Castillo Farreras enfoca la lengua náhuatl en algunas de sus estructuras gramaticales y expresivas a través de varios sufijos: “Las relaciones de apropiación”, a través de los sufijos *-e* y *-hua*; “Los sujetos y sus actividades”, a través de los sustantivos derivados en *-ni* y en *-qui*; “Los sujetos receptores de la acción”, con los sustantivos pasivos e impersonales y sus derivados en *-ni*; y los “Nombres y sentidos de las acciones”, a partir de los verbales y las acciones en *-liztli*, los verbales pasivos en *-ca*, las acciones en *-o-ca* y los verbos activos del pretérito *-ca*.

Castillo Farreras expone en la “Introducción” los fundamentos de su empresa. Las fuentes más importantes de las que se dispone son las gramáticas y los vocabularios de los frailes y sacerdotes de los siglos *xvi* en adelante, que expresan las realidades del mundo indígena en los términos de su propio mundo feudal europeo y que, además, se refieren ya no al mundo “prehispano” (como escribe Castillo Farreras), sino al muy alterado mundo novohispano, lo cual obliga a proceder con cautela e inteligencia. Para orientar y afianzar su búsqueda lingüística, Castillo Farreras aclara las características del proceso global de trabajo, la “práctica social”, en términos humanos generales, independientemente de sus determinaciones históricas concretas, siguiendo las obras del joven Karl Marx (1818-1883) humanista, como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, y el capítulo 5, sobre el proceso de trabajo, de *El capital*, de 1867, su obra de madurez. Esta vertiente del pensamiento marxista es afín a la que expuso Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) en su libro *Filosofía de la praxis* (1967), que muestra que en el materialismo marxista la materia no anula o subsume a la idea, el objeto al sujeto, pues ambos interactúan en la praxis, la práctica, el trabajo, necesariamente social, que incluye el lenguaje, que la expresa y participa en ella, como lo explicita Adam Schaff (1913-2006) en *El lenguaje y la sociedad*, publicado en español en 1975. Así funda Castillo Farreras su aproximación a la práctica social mesoamericana a través de las estructuras expresivas de la lengua náhuatl.

Los siguientes cuatro capítulos de su libro se enfocan directamente en las mencionadas cuestiones gramaticales del náhuatl. Su lectura presupone cierto conocimiento de la lengua por parte del lector y exige su concentración, pero los deseosos de aprender sacarán provecho del estudio de esta densa obra y de los ejemplos que cita y analiza, extraídos de las obras clásicas de la lingüística misionera y moderna. Por otro lado, el libro tam-

bién es denso desde el punto de vista filosófico. No es sólo que Castillo Farreras tenga ideas marxistas, sino que escribe sobre historia y lingüística nahuas como si fuera el mismo Marx. Vale la pena hacer un esfuerzo para entenderlo.

El primer capítulo del libro, sobre las “Relaciones de apropiación” a través de los sufijos *-e* y *-hua*, comienza repasando las explicaciones y ejemplos que dan las “artes” antiguas de los franciscanos fray Andrés de Olmos (1547) y fray Alonso de Molina (1571), el jesuita Antonio del Rincón (1595), el agustino fray Diego de Galdo Guzmán (1642), el jesuita Horacio Carochi (1645), el franciscano fray Agustín de Vetancurt (1673), el agustino fray Manuel Pérez (1713) y el padre secular Joseph Agustín de Aldama y Guevara (1754), y las gramáticas modernas de Ángel María Garibay K. (1940), Thelma D. Sullivan (1976) y Michel Launey (1979). Todas coinciden en que conciben los sufijos *-e* y *-hua* para indicar al “dueño” o al “señor”, voces que “llevan claros vestigios de su origen europeo, sobre todo del antiguo sistema feudal o señorial, pero que mediante la práctica social reiterativa y espontánea se conservaron en los sistemas de producción posteriores”. Además, como vimos, el mundo de estos autores ya no era el prehispano.

Menciono brevemente unos cuantos ejemplos, de los que da el primer *Arte de la lengua mexicana*, el de fray Andrés de Olmos (1485-1571):

Milli, la heredad: *mil-e*, el dueño o señor della.

Atl, agua: *a-hua*, el dueño o señor de el agua.

Calli, casa: *cal-e* o *cal-hua*, el señor della.

Cuicatl, canto: *cuiqu-e*, señor del canto.

Chichi, perro: *chich-e* o *chichi-hua*, dueño del perro.

El plural se obtenía agregando *-que* a la forma singular: “*Piltztintli*, niño [*pilli*]: *pil-hua*, madre que tiene hijo”, y el plural es: *pilhuaque*. El uso de las terminaciones *-e* y *-hua* varía, con excepciones, según si la raíz del sustantivo termina en consonante o vocal. Y en el caso de los verbales terminados en *-qui*, éste se vuelve *-ca*, al que se agrega *-hua*, como en: “*Tla-pix-qui*, guarda: *tlapix-ca-hua*, el señor de tal guarda”. Y al ser poseídos estos poseedores, el *qui* cambia en *-ca-uh* en singular y *-ca-huan* en plural: *no-tlapix-ca-uh*.

Pero observa Olmos que al ser poseídos estos sustantivos “mudan el significado” como en el caso de: “*Milli*: *mil-e*, quiere decir el dueño del maizal, o de la heredad, y *no-mil-e-ca-uh* no quiere decir mi tal dueño, sino mi guarda de mi maizal”. Con esta mutación del sentido, de dueño a guarda,

comienza a encontrar Castillo Farreras algo de este sentido de apropiación más amplio presente en los sufijos *-e* y *-hua*, que va más allá de las nociones feudales de dueño y señor. Por ello es notable que el padre Joseph Agustín de Aldama y Guevara (1716-1770) —con el amplio conocimiento del habla de los nahuas que le daba la confesión, entre otras actividades— tradujera *mil-e* como “labrador” y no como “dueño de la heredad”, con lo cual, según Castillo Farreras, prefiguró “el modo de apropiación de los objetos mediante el trabajo”. Éste se ve en topónimos como *Mich-hua-can*, que se ha traducido como “lugar de los que tienen pescado”, cuando es, más claramente, “lugar de pescadores”; o *Cul-hua-can*, de *colli*, “abuelo”, no es “lugar de los que tienen abuelos”, o “de los nietos”, sino lugar “de los que disponen de la experiencia y los recursos de sus abuelos”. Lo mismo sucede con el platero, que registró fray Alonso de Molina (1513-1579) en su *Vocabulario, iztac-teocuitla-hua*, que no designa al dueño de la plata sino al que se apropia de ella mediante el trabajo.

Los ejemplos que recoge Castillo Farreras de las artes antiguas y del *Vocabulario* de Molina, de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas, y de las *Relaciones* de Domingo Chimalpahin van delineando una forma de apropiación del mundo por medio del trabajo comunitario, contrario a la apropiación privada egoísta que llegó con los españoles.

Así resume Castillo Farreras, siguiendo a Sahagún, un ejemplo de lo que constituye la apropiación nahua en el terreno humano:

Si se dice que la madre es *pilhua*, lo es no sólo porque su hijo (*ipil*) fue la materia prima que se transformó en su vientre, sino por ser ahora el objeto de su propio desempeño (*ipilhuacauh*) en tanto *nantli*, por el cual sustenta al hijo y lo instruye. Nociones éstas que, bajo distintas formas, se encontraban ya en el pensamiento de Sahagún cuando afirmó que “la propiedad de la madre es tener hijos y darles leche [...] y porque] tiene continuo cuidado dellos”.

Y advierte Castillo Farreras que

si este mismo *pilli* se torna en *nane*, resulta ser así porque ahora es él quien toma a su madre (*inan*) como el medio del que obtiene su sustento y protección puesto que su progenitora es, por naturaleza, la condición de su propia existencia (*inane-cauh*). Pero si el hijo no es sólo un *pilli* sino un *tepiltzin*, se convierte entonces en un respetable “hijo de alguno”, como tradujo Molina, o bien, como lo pensó y

anotó Sahagún, en un “hidalgo [que] tiene padre y madre legítimos, y sale o corresponde a los suyos en gesto o en obras”.

Y remata el análisis Castillo Farreras:

aun siendo *nane*, el hijo es al mismo tiempo *tahhua*, *iccauhe*, *cule* y *cihhua*, esto es, que si a su relación originariamente natural se le ha sumado la familiar, comunitaria o social, puede ahora disponer de los recursos provenientes no sólo de la madre sino del padre, de su hermano, de su abuelo y de su abuela.

Los ejemplos que va dando Castillo Farreras del uso de los sufijos *-e* y *-hua* se refieren también al ámbito vegetal y zoológico, descritos mediante atributos humanos: “sus manos, brazos o ramas (*mamahe*), sus pies o patas (*icxe*), sus uñas, garras o su descendencia (*izte*), sus alas (*amatlapale*), o sus antenas o cuernos (*cuacuauhe*)”. Y lo mismo sucede en entes inanimados, como con el término *yaque*, que viene de *yacatl*, nariz, y significa según Molina “cosa que tiene punta”.

Los ejemplos que va dando Castillo Farreras son varios y complejos. No los puedo resumir aquí, pero su conclusión es clara: los invasores europeos, “plenamente infiltrados por la propiedad privada, la explotación del trabajo y el mercantilismo”, sólo percibieron el tener o poseer en los sufijos *-e* y *-hua*, incapaces de percibir los “sentidos físicos y mentales asociados por los nahuas a su proceso de producción y de apropiación de los objetos” y que “para los nahuas prehispanos el hecho de tener algo solamente fue posible y legítimo cuando ese algo tenía en sí mismo la cualidad social correspondiente a la de su poseedor”.

El segundo capítulo trata de los sustantivos que designan “Los sujetos y sus actividades”, mediante el estudio de los que se forman a partir de verbos con los sufijos *-ni* y *-qui*. Aquí también Castillo Farreras advierte que los autores de las artes antiguas describieron estos verbales de manera “plenamente adecuada a la situación social en la que se encontraban los nahuas novohispanos, fue por el contrario un tanto cuanto equívoca con respecto a la práctica comunitaria que había sido propia de sus ancestros prehispanos”.

Castillo Farreras hace un recorrido por las artes antiguas y gramáticas modernas para establecer el funcionamiento del sufijo sustantivizador *-ni*, más los prefijos *te-*, “a alguien”, y *tla-*, “a algo”, comenzando por fray Andrés de Olmos hasta llegar a Michel Launey. En plural toma *-me* o *-h*, como

te-tlazotla-ni, “amador”, *tetlazotla-ni-me* o *te-tlazotla-nih*, “amadores”. Funciona también con el prefijo reflexivo de tercera persona, y *mo-tlazotla*, “él se ama”, de *motlazotla-ni*, “amador de sí mismo”.

Según el padre Ángel María Garibay K. (1892-1967), los sustantivos con el sufijo *-ni* “significan el que ejecuta la acción o posee la cualidad verbal”. Y Michel Launey señaló que el sufijo *-ni* “puede considerarse a la vez como un tiempo y como un modo”, puede considerarse “eventual”, pues marca “no la realización presente, concluida o futura de un proceso, sino más bien la propensión, la capacidad del sujeto a realizarlo”, lo cual se entiende con los ejemplos que da Launey y que cita Castillo Farreras. Cito los primeros verbos intransitivos:

Ni-miqui-ni, ni-polihui-ni: soy mortal, perecedero.

Ti-cochi-ni: eres un dormilón, no haces más que dormir.

Cencacuica-ni inin tototl: este pájaro canta muy bien, es muy cantador.

Enseguida Castillo Farreras estudia el verbal o sustantivizador *-qui*, y resume cómo los diferentes autores lo han distinguido del verbal *-ni*. Olmos señala que los verbales terminados en *-qui* “por la mayor parte son nombres de los oficiales que ejercitan la operación del verbo de donde salen y que en plural vuelven el *-qui* en *-que*, como, por ejemplo: *tla-pix-qui*, guarda; plural, *tla-pix-que*”.

No siempre son distinguibles los sufijos verbales *-ni* y *-qui*. Launey advirtió: “*-qui* marca más bien un estado, *-ni* una propiedad”, como en: “*Mic-qui*, muerto, *Miqui-ni*, mortal. *Cualan-qui*, irritado, *Cualani-ni*, irritable”. Y *-c* y *-qui* “marcan más bien una función social, una profesión” y “*-ni* una capacidad, una propensión”. Aunque también hay formas terminadas en *-ni* para profesiones como *tla-toa-ni*, “rey u orador”, y *cuica-ni* (y no *cuicac*), “cantante”.

Hecho el recorrido de las apreciaciones de los estudiosos sobre los verbales en *-ni* y en *-qui*, Castillo Farreras observa que “en vez de indagar sus sentidos en las acciones propias de los nahuas acaso se preocuparon más por esclarecer los mismos a partir de los de ciertas categorías gramaticales que, como las de nombres, adjetivos o participios, fueron introducidas desde un principio en las versiones del lenguaje indígena”. Pero no es que estas categorías estuviesen equivocadas, sino más bien que expresaban adecuadamente la “vida real de los nahuas novohispanos”, con “la inserción y el disfrute del trabajo y el servicio de los indígenas en el siste-

ma productivo colonial”. Las interpretaciones lingüísticas de los frailes son válidas para conocer a los nahuas novohispanos, pero “casi no”, para referirse a “sus ancestros prehispánicos”. Castillo Farreras encuentra, sin embargo, manera de abordar este “casi” al observar que “los nombres en *-ni* provienen de verbos del presente del indicativo en tanto que los acabados en *-qui* lo hacen del pretérito perfecto”. Las acciones de los verbos en *-ni* “aparecen siempre en movimiento”, mientras que las de los verbos en *-qui* “están agotadas, acabadas o en reposo, puesto que ya ha concluido el objetivo del sujeto”. En los verbales en *-ni*, “se describe, de distintos modos, al sujeto que va proyectando su acción sobre determinado objeto”, mientras que los verbales en *-qui* dan cuenta “de la transformación del mismo sujeto como resultado de su acción ya consumada”. Tomo algunos de los ejemplos que da Castillo Farreras:

Te-pia-ni, el que guarda a otro; *te-pix-qui*: guardián.

Tla-pia-ni, el que guarda algo; *tla-pix-qui*, el que guarda algo; *No-tla-pix-ca-uh*, el que guarda mis cosas.

Tla-pachoa-ni: apretador, que cubre o cobija; *tla-pacho-qui*: gallina clueca que está sobre los huevos, o el que rige y gobierna.

Castillo Farreras da abundantes explicaciones y ejemplos, tomados de Sahagún, que traduce acuciosamente del náhuatl, y concluye con el caso paradigmático del trabajo agrícola:

Se entiende, por tanto, que luego de trabajar alguno como lo hace el *tlalchihuani*, pueda convertirse en un *tlalchiuhqui*, pero que siendo reconocido con tal nombre, al ingresar a un nuevo proceso lo haga como cualquier otro *tlalchihuani*, salvo que su desempeño será mejor dada su experiencia adquirida en cada una de las faenas del proceso anterior, es decir, rompiendo la tierra como un *zacamani*, esparciendo las semillas como un *tlapixoani*, acarreado las mazorcas como un *tlazacacani*, o, por su experiencia, dirigiendo a otros en estas labores.

Y lo mismo sucede con el sastre, *tlatzonqui*, que fue un *tlatzomani* que costuraba y un *tlatequini* que cortaba las telas; o con un *tlahuanqui*, borracho, que antes se emborrachó mucho como *tlahuanani*; y con el difunto, *micqui*, que antes fue un *miquini*, simple mortal.

Estudiados los sujetos de la acción, el tercer capítulo del libro de Castillo Farreras trata de los “Sujetos receptores de la acción” a partir de los

pasivos e impersonales y sus derivados en *-ni*, ya no en *-qui*, por lo que se refieren a acciones no concluidas.

Olmos los cuenta entre los adjetivos derivados de verbos que se forman “de la tercera persona del presente del indicativo de la voz pasiva, añadiendo *-ni*”, como en *tlazotla-lo-ni*, que significa “cosa amable, venerable, o cosa digna de ser amada”. Sin embargo, el análisis de la presencia de esta palabra en diferentes contextos en la *Historia general* de Sahagún muestra que se refiere tanto a ser receptor como dador de afectos: la propia forma *tlazotlalonni* es tanto pasiva como activa, lo cual enriquece nuestra noción de la “práctica social” nahua. El mismo análisis de los verbales de la voz pasiva con sufijo *-ni* se extiende del ámbito de las personas al de los objetos y medios de la práctica de los individuos, como *cua-lo-ni*, “todo lo digno de ser comido”. Aquí también la información que da Sahagún es particularmente rica, y muestra, según Castillo Farreras, no sólo su consumo sino también “los modos específicos de consumirlos”.

Michel Launey apuntó que en náhuatl no existe una categoría gramatical especial de adjetivos, por lo que éstos se pueden traducir con sustantivos terminados en español en *-ible* o *-able*, como en:

Cua-lo-ni, es comestible

Cac-o-ni, es audible

Chihua-lo-ni, es posible, puede hacerse.

Imposible dar cuenta aquí de las sutiles y a menudo reveladoras exposiciones de Castillo Farreras sobre los pasivos, de los derivados del impersonal y de los impersonales en *-ni* y la posesión de los medios impersonales, que nos sumergen de lleno en la realidad apropiada por la práctica social de los nahuas. Así resume el propio Castillo Farreras el argumento de sus estudios sobre los verbales, sustantivos derivados de verbos:

De los elementos simples del proceso laboral que aparecen en cada uno de los derivados verbales ya analizados, en los de la voz activa con los sufijos *-ni* o *-qui* se distinguen de inmediato las formas y funciones que adoptan tanto el sujeto de la acción como el objeto que la recibe, según que esa misma actividad se presente sólo en movimiento o plenamente objetivada. Pero en lo que respecta a los verbales de la voz pasiva con el mismo sufijo *-ni*, sólo es posible descubrir que el sujeto se manifiesta ahora como el objeto receptor de alguna actividad por el simple hecho de haberla promovido, en tanto que en los derivados del verbo impersonal sufijados también con *-ni* y en los de su posesivo en *-ya* el sujeto se presenta, tácitamente,

en el primero como el objeto que recibe la acción pero que de inmediato la traslada y cumple, mientras que en el segundo es el mismo instrumento que había sido utilizado por su poseedor.

En el capítulo cuarto, Castillo Farreras prosigue el estudio de los elementos del “proceso laboral”, a través de los nombres y los sentidos de las acciones, puestas en práctica, aceptadas por los objetos y que repercuten en la persona del sujeto. En náhuatl, estas acciones se expresan en los sustantivos derivados de verbos, “unos de la voz activa con el sufijo *-liztli*, otros de la pasiva con sufijo *-ca*, y unos más del pretérito activo también sufijado con *-ca*”.

En cuanto al sufijo *-liztli*, fray Andrés de Olmos indica que significa “la acción y operación del verbo”, y se forma a partir del futuro del indicativo en tercera persona, como sustituyendo la *-z* por *-liztli*, como al pasar de *tetlazotlaz*, “aquel amaré”, a *tetlazotlaliztli*, “el amor con que ama a otros”. Y en los verbos que acaban en *-ca* cambian en *-qui* antes del *-liztli*, como al pasar de *tlaneltocaz*, “creeré”, a *tlaneltoquiliztli*, “creencia”. Y los verbos neutros (intransitivos) acabados en *-i* pueden formarse como al pasar de *miquiz*, “morirá”, a *miquiliztli* o *miquiztli*, “muerte”. Los autores de las gramáticas antiguas que recorrió Castillo Farreras coinciden al afirmar que el sufijo *-liztli* denota “la acción y operación del verbo”, salvo los jesuitas Antonio del Rincón (1566-1601) y Horacio Carocho (1586-1666), que advirtieron que el sufijo *-liztli* puede indicar también el término de la acción, como al pasar de *yoliz*, “él vivirá”, a *yoliztli*, “vida”, o de *tlacuiloz*, “pintará, escribirá”, a *tlacuiloliztli*, “pintura”, o de *tlaneltocaz*, “creeré”, a *tlaneltoquiliztli*, “fe, acto de creer”.

Castillo Farreras encontró que los vocabularios y los textos nahuas novohispanos confirman que el sufijo *-liztli* designa no sólo el acto sino también “el efecto de la acción del verbo y en ocasiones sólo este último”. Castillo Farreras advierte, además, la importancia de la forma futura del verbo como base de los sustantivos en *-liztli* o reducido a *-ztli*, como en *yoliliztli* o *yoliztli*. El sufijo *-ztli*, descompuesto en el sufijo futuro *-z* y el sufijo absoluto *-tli*, alude tanto al futuro como al pasado, al “futuro de la acción verbal y a la misma acción, pero una vez concluida”.

Castillo Farreras analiza enseguida los verbales de los verbos pasivos, que en lugar de *-liztli* se forman con el sufijo *-ca*, u *-oca*, y con un prefijo posesivo para designar sobre quien recae la acción, como en: *i-tlazotla-lo-ca in dios*, “el amor con que es amado Dios”, que da fray Alonso de Molina. Y

menciona que según Antonio del Rincón designa “el término de la acción”, como en *no-tlazotla-lo-ca*, “el amor con que soy amado”.

La riqueza de significados de los sustantivos verbales de los pasivos terminados en *-ca* se enriquece con la de otras formas gramaticales nahuas terminadas también con el sufijo *-ca* o *-c*, como en *teti-c*, “duro como piedra”, o el instrumental *-ca*, como en *te-ti-ca*, “con piedras”, que también se construye con los prefijos posesivos para indicar sobre quien recae la acción: *no-ca*, *mo-ca*, *i-ca*, etcétera. Así encuentra Castillo Farreras “el general y eterno proceso laboral humano” en un breve ejemplo salvado por Carochi y retomado por Launey, “*Nociahuitzica notlatequipanliztica nictemotinemi in noyolca in nonenca in nocohca in noneuhca*”, que Castillo Farreras traduce:

Con mi fatiga y mi trabajo ando buscando lo que me permitió continuar animado (*noyolca*), lo que me ha permitido vivir hasta ahora (*nonenca*), aquello con lo que pude dormir para restaurar mi energía (*nocohca*) y con lo que pude seguir despierto luego de levantarme por la mañana (*noneuhca*).

La conclusión, titulada “En síntesis”, comienza con una emblemática descripción en positivo de la producción agrícola en términos del lenguaje náhuatl, que vale la pena citar:

Tomando como punto de partida los elementos simples que intervinieron en el proceso agrícola realizado por los nahuas prehispánicos, puede verse que el *tlalchi-huani* que labra la tierra, que proyecta en ella su capacidad física y mental (*tlalchi-hualiztli*) por medio de algún instrumento específico (*tlalchihualoni*), ya sea aguzado como el *huitzoctli* o como el inseparable *huictli*, con la finalidad de adecuarla a la producción de alimentos entre los que destacan el maíz y el frijol. Es así que al término de su labor inicial y por ello convertido en un labrador con experiencia (*tlalchiuhqui*), la tierra que antes fuera el objeto primordial de su trabajo (*tlalchihualli*) se presenta ahora como tierra cultivada (*tlalchiuhkli*), como un producto que servirá tanto de materia prima como de medio de trabajo para los siguientes momentos del mismo proceso en los que el agricultor se presente de nuevo como el que derrama la simiente (*tlapixoani*) o como el que excava los lomos de tierra para permitir su irrigación (*tlacuemitacani*), sin dejar de abonar y proteger el entorno en el que se desarrolla la planta hasta que brota el *xilotl* o mazorquilla con espigas que luego de aumentar sus granos como *chichipelotl* se convierte en *elotl* o mazorca tierna cuajada de granos y llegue el momento en que esté ya seca y dura como *centli*.

Quisiera citar todo el texto de Castillo Farreras. Transmite la visión de un pasado nahua impregnado de comunidad, de los hombres entre sí y con la naturaleza, de maestría en los distintos procesos productivos. A través del estudio profundo de la lengua náhuatl, Castillo Farreras logró transmitirnos el sentido profundo de la vida, el trabajo, la comunidad, de los nahuas comunes, de los macehuales. Su visión es refrescante en un ambiente historiográfico dominado por las fuentes arqueológicas, las crónicas y los códices, que transmiten de manera preponderante la visión del mundo de las clases dominantes, con un aparato de dominio crecientemente teocrático, militarista, sacrificial y antropófago. Por eso el náhuatl comunitario que rescata Castillo Farreras nos permite compartir los valores de los macehuales olvidados.

Es mucho lo que el lector aprende leyendo los trabajos de Castillo Farreras sobre el ser profundo de los nahuas revelado por su lenguaje. Ahora que él ha desaparecido, espero que sus lectores prosigan sus estudios con otras formas gramaticales y léxicas, como los sufijos aplicativo *-lia*, hacer algo para alguien, y causativos *-tia* y *-ltia*, hacer que alguien haga algo, que nos dicen mucho sobre las relaciones sociales de producción. Y será productivo prolongar su investigación sobre la riqueza de sentidos de las formas gramaticales en el gran corpus de documentos cotidianos novohispanos en náhuatl que comenzó a estudiar James Lockhart (1933-2014).

La investigación del maestro Víctor Manuel Castillo Farreras es importante porque nos revela los testimonios lingüísticos de un mundo nahua y mesoamericano comunitario, presente aun integrado a formaciones prehispánicas nuevas, que se mantuvo en los pueblos de indios novohispanos y ha venido retrocediendo en los dos siglos mexicanos. Más que nunca, la lengua náhuatl se muestra como parte fundamental de nuestro patrimonio cultural, testigo en clave de nuestra herencia mesoamericana.

Vera Tiesler and Andrew K. Scherer, eds. 2018. *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Karl A. TAUBE

University of California, Riverside (Estados Unidos)
karl.taube@ucr.edu

This important collection of studies addresses one of the fundamental aspects of Mesoamerica, this being fire, which directly pertains to mythology and creation, ritual practices, and ethereal concepts concerning the body, soul and the afterlife. By its nature, fire is a dramatic phenomenon that responds dynamically to fuel and air. It is also transformative, rendering once pungent flesh into stable ash, offerings into smoke, and clay into durable ceramics. This is also true in the case of metallurgy, which is addressed in a number of chapters. Fire is also life-giving as a source of light and heat, and closely relates to the sun in Mesoamerica thought. It is symbolic of life itself, finite but able to pass on and spread to other hearths and locales, as can be seen in the well-known Aztec new fire celebrations. The contributors are specialists from a wide range of fields, including biological anthropology, ethnohistory, and ethnology, as well as archaeology. In the volume, the range of time periods and cultures is broad, with studies concerning the Classic and Postclassic Maya, Early Classic Teotihuacan, the contact period Aztec, along with the contemporary Lacandon and Tzeltal Maya, as well as new fire rituals today among the Tlapanec of Guerrero.

In the archaeological record, evidence for the ritual use of fire is readily attested through lenses of ash and carbonized material, including even minute floral and faunal remains that can be retrieved through the process of flotation. In this regard, it is noteworthy that despite many years of excavation and research, the evidence of fire rituals and symbolism is poorly documented for the early Olmec, and the so-called “torch” elements carried by Olmec figures are more likely bundled maize ear fetishes. One of the earliest documentations of extensive fire rituals appears in the Late Preclassic Maya murals at San Bartolo, Guatemala. Dating to roughly the first century



B.C., the North Wall mural portrays a series of animal offerings burned before directional world trees. In addition, fire rituals and symbolism are major themes in Classic Maya writing and art, as well being abundantly documented in archaeological excavations. In their chapter concerning the role of fire in Classic Maya religious practice, Stephen Houston and Andrew Scherer combine research concerning Maya epigraphy and iconography with field excavations and forensic analysis at the site of El Zotz in the Guatemalan Peten. In Classic Maya writing, a pair of asymmetric scrolls—one tightly curled and the other open and undulating—serves as the logographic sign for *k'ahk'* meaning “fire.” However, the authors note that this sign also denotes stench, such as rotting corpses and the foul breath of peccaries. In fact, they are quite unlike the short, symmetrical scrolls denoting the aroma of flowers or breath exhaled from the corners of the mouth by gods and humans. By its very form, the scroll fire sign might allude to acrid, biting aroma. Houston and Scherer note other Classic Maya terms for fire and burning, with *til* referring to fire offerings and *pulyi* to the destructive conflagration of communities or unfortunate gods and humans, quite possibly in the context of torture. Gods and supernaturals were ritually “fed” through fire offerings, including incense, and similarly Pedro Pitarch in his chapter notes that fire “cooks” offerings for the spirits, who also “smell” songs as a form of food. Houston and Scherer note that a Classic Maya term for a type of fire priest was *ch'ajom*, *ch'aaj* being a Mayan term for incense. However, Classic Maya scenes reveal that these individuals offered other things as well, including human infants, and in this context Houston and Scherer discuss the partially burned remains of children placed in shallow bowls as offerings for a royal burial at El Zotz, the first such discovery in a Classic Maya tomb.

Given its dramatic and potentially violent qualities, as is reflected in the Mayan term *pulyi*, it is not surprising that fire related to war and sacrifice in ancient Mesoamerica. Thus, one aspect of the bellicose Maya sun deity, the Jaguar God of the Underworld, was also the god of fire and is commonly emblazoned on shields in Classic Maya art, as John Chuchiak mentions in his chapter concerning the role of fire in ancient Maya warfare based on ethnohistoric documents and pre-Hispanic Maya writing and art. Chuchiak notes that warriors were often painted black, as can be widely observed on Classic Maya vessel scenes, with the most common pigment probably being soot. Such body paint was not only for battle but also in celebratory war dances, where warriors wore trophies of the vanquished.

The close relation of fire with warfare surely in part pertains to conquest and the systematic burning of communities and temples. In their chapter concerning fire rituals and symbolism among the Late Postclassic Maya, Gabrielle Vail and William Duncan describe a mass grave at Zacpeten, Guatemala, where some forty bodies were placed in a burned pit, probably the aftermath of a successful battle by the Kowoj.

Along with light, warmth, and providing heat for cooking, fire serves another important function in many parts of Mesoamerica, this being the burning of the fields in preparation for planting. In his chapter, Joel Palka notes that for the Lacandon, the smoke rising from burned plots is believed to create rain clouds. Vail and Duncan discuss the Burner passages in the Dresden and Madrid Codices pertaining to the preparation of the fields. In the Madrid passage, the maize god appears with a mammal with burning torches and in one case a burning tail, and it is quite possible that this is the opossum—a creature widely identified with the origin of fire and who in Mesoamerican myths carried fire in its tail, causing it to become bald. In the Dresden, the rain god Chahk holds axes and burning torches surely alluding to create lightning, a natural source of celestial fire. The Classic period Chahk commonly wields the burning serpent axe of K'awiil, the personification of lightning. Vail and Duncan note that these codical passages break the 260-day calendrical cycle into four periods of 65-days. Although this does not correlate to the solar year and agricultural seasons, it does have important significance in breaking the sacred calendar into four directional quarters. For Late Postclassic Central Mexico, pages 27 of the Codex Borgia and 69 of the Vaticanus B also feature the quartering of the 260-day calendar, in this case with each portion presided over by the rain god Tlaloc, who also wields lightning weapons, including serpents and axes while standing in four fields of corn.

Aside from the Maya region, this volume also concerns the ritual use of fire in highland Mexico, including the chapter by Gregory Pereira concerning the Postclassic Tarascans, or Purepecha, of Michoacán where it was a central component of state religion. The tutelary god of Tarascan kings, or Cazonci, was Curicaueri, the deity of fire and war who was also closely related to the sun. Continuous fires were kept on low round platforms by temples, recalling the large circular altars used in divinatory fire rituals among the K'iche' and other contemporary Maya of highland Guatemala. Pereira describes and illustrates a ceramic effigy excavated at Malpaís Prieto in the form of a seated male with a round brazier on his head. Ac-

ording to Pereira, the vertical black lines on its body suggest that this figure may portray Curicaueri, who appears with similar body marking in the *Relación de Michoacán*. It is also noteworthy that the seated figure has his knees flexed against his chest, a pose found with stone Huehuetotl censers from both Western Mexico and Puebla, figures that of course also support braziers. Although Curicaueri does not appear to have been an aged being, the old fire god is alive and well in Western Mexico today among the Huichol in the form of Tatewarí, or Grandfather Fire, whose hearth is a central ritual component in the Huichol community *tuki* temple.

A number of chapters in this volume concern fire rituals and symbolism in Central Mexico, with the study by Nielsen and Helmke focusing on the great Early Classic city of Teotihuacan, a place where according to the Aztec the sun and moon first arose from a sacrificial pyre. In both the art and archaeological record, the evidence of fire is widespread at Teotihuacan, including numerous portrayals of burning torches, frequently in the context of war. However, they note that fire does not simply reflect the destructive result of conquest but also concerns acts of foundation and statements of territorial possession, such as would occur with new fire rituals. Following previous studies, Nielsen and Helmke discuss new fire ceremonies in relation to the completion of the 52-year cycle combining the 260-day and 365-day calendars, as is well known for the Late Postclassic Aztec. Other volume authors also mention new fire ceremonies, including Marcus Eberl, who notes that they were fraught with uncertainty and risk: "Fire is vulnerable. It is born and it can die like a living being." Along with discussing the Aztec new fire ceremony, Danièle Dehouve describes new fire ceremonies among the contemporary Tlapanec of Guerrero, where they occur at certain events, some calendrically timed as in the installation of office holders on January 1 as well for marriage ceremonies. Dehouve notes that an important component for both the Aztec and Tlapanec new fire rites is penance, clearly related to the ritual risk and uncertainty of successfully creating the flame. The ritual drilling of new fire is of great antiquity in Mesoamerica, and a number of Early Classic Maya scenes, including a stela from El Peru, explicitly depict this occurring atop a zoomorphic mountain, or Witz. Although similar new fire ceremonies were surely performed at Teotihuacan, we still have little documentation of the 365-day calendar with its 18 20-day months, a basic component of the 52-year cycle. We are on more solid footing with Late Classic Xochicalco, where there is a clear set of four days

(the year-bearers) naming the 365-day years as well as an explicit portrayal of the drilling of new fire atop a stepped hill or platform.

Not surprisingly, one of the major themes discussed in this volume is funerary cremation, but as Vera Tiesler and others note, it is fairly restricted in Mesoamerica and is notably rare among the Classic Maya, where elite were symbolically “planted” in the watery underworld within humanly constructed fertile mountains. A noteworthy exception discussed by Oswaldo Chinchilla and others in the volume is an Early Classic cremation pit at Tikal containing the remains of two individuals. Its placement on the central axis of an E-Group is noteworthy, as such architectural complexes are widely considered as *loci* for solar observance concerning the eastern dawning of the sun. Chinchilla argues that this burial relates the mythic birth of the sun and moon at Teotihuacan, and Nielsen and Helmke also suggest that a version of this mythic episode was present at Teotihuacan as well. Unlike the Classic Maya, among other cultures cremation was fairly widespread, including at Teotihuacan, for the Tarascans of Michoacán, the Aztec as well as Late Postclassic highland Chiapas and Guatemala. Ximena Chávez Balderas discusses cremation vessel burials in the Templo Mayor, including inside the temple shrine of Huitzilopochtli, surely one of the most sacrosanct places for Aztec. Joel Palka in his chapter notes that the Lacandon Maya were performing cremation in the nearby Usumacinta region of lowland Chiapas until the early twentieth century. Palka also discusses in some detail Late Postclassic Maya cremation urns and notes that some examples have pecked holes for the eyes and mouth, quite probably denoting the new body of the dead.

Crematory ash, or the “cremains,” can be regarded as the precious and permanent distillation of the body, much like the potent seed and material essence of the deceased. The central focus of Guilhem Olivier’s chapter, ashes are the direct result of the transformational process of fire and are also used in the daily creation of *nixtamal* with the maize grain and water in an *olla*, quite like the cremation urns. Pereira describes the horror of the Tarascans when the brutal conquistador Diego de Guzmán ordered that the cremated remains of the last Cazonci be cast into a river, as this was the utter “liquidation” of the king’s sacred remains. This recalls the *Popol Vuh* episode where the crafty and utterly unpleasant lords of Xibalba threw the ashes of the hero twins into a river, quite possibly as a vain attempt to assure that they would never return, which of course they did. This and other chapters mention that a precious stone was placed in the cremation,

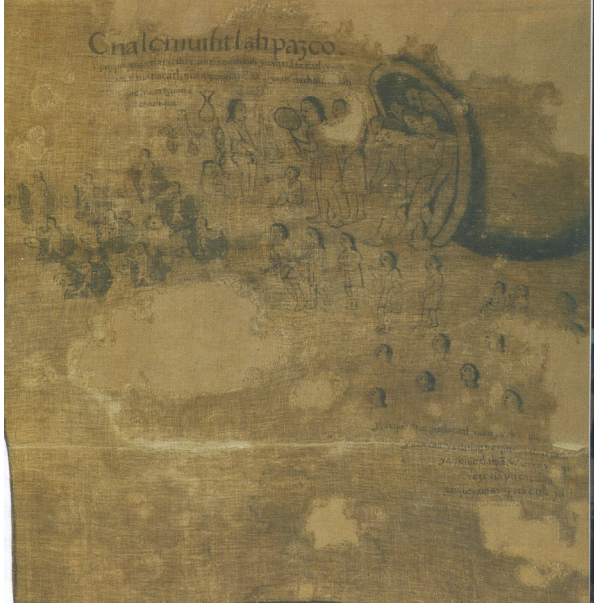


Figure 1. *Lienzo de Jucutácato* (detalle).

Source: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la Ciudad de México

frequently symbolizing the soul essence of the deceased. The urns, ashes and jewel stones recall Mesoamerican creation myths where the bones and ash were ground and mixed with penitential blood in a precious vessel to make the present race of people. In other words, the cremation urns are much like the ancestral vessel from which all humans were created. It is noteworthy that versions of this creation myth are also known for the contact period K'iche' and Cakchiquel of highland Guatemala where cremation urns are also documented. Rather than bones, ground maize was mixed with water or the blood of the gods to create people. The early colonial Nahuatl *Lienzo de Jucutácato* from Michoacán begins with their Toltec ancestors emerging from the cave-like mouth of an overturned urn labeled as the Chalchiuhtlahpazco (figure 1), or “jade vessel,” recalling the precious vessel in which people were created in Aztec myths as well as cremation urns containing jade jewels. Fire constitutes a dynamic array of contradictions, as it is both highly destructive but also life-giving and creative. In cremation rituals, burning the corpse releases aspects of the soul and transforms the physical remains into a form of stable immortality, with this material also pertaining to mythic concepts of creation and regeneration.

Lisa Sousa. 2017. *The Woman Who Turned into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press.

Louise M. BURKHART

University at Albany, SUNY (Estados Unidos)

lburkhart@albany.edu

Lisa Sousa set an ambitious agenda for this book: examining the lives of Indigenous women from four ethnic-linguistic groups during the period from 1520 to 1750. Hers is the most comprehensive study to date on Mesoamerican women under colonial rule, filled with information from criminal cases, wills, annals, and other archival records that, even though not written by women, bring readers as close as possible to their everyday lives and problems. The criminal cases in particular bring new data to light, revealing not just the sorts of crimes that were committed but how people perceived and reacted to them. She also makes use of Christian doctrinal literature, pictorial manuscripts, and other sources. The four Indigenous peoples are the Nahuas, Ñudzahui (Mixtecs), Bènizàa (Zapotecs), and Ayuuk (Mixe). While Nahuas are the most numerous on the ground and in the archives, the inclusion of the other highland peoples adds much to the value of this book, given that so many previous studies have focused on Nahuas or, if not them, just one other ethnic group. The use of a wide range of sources from an expansive time frame also corrects for the limitations of previous work on just the late Postclassic to early colonial eras, and over-reliance on idealized and Christianizing sources such as the *huehuehtlahtolli* dialogues or the *Florentine Codex* (both of which Sousa also uses to good effect).

A key concept for this study is gender complementarity, as previously analyzed, for the Nahua case, especially by Susan Kellogg (1995, 1997), who documented a decrease in women's autonomy over the first century of Spanish rule. As she explains in the opening chapter, Sousa uses the concept "to describe a system in which men and women possessed distinct roles and responsibilities considered necessary for the well-being of their households and communities" (p. 13–14). She further cites Kellogg's notion



of “parallel structures” in various areas of social relations and cultural concepts, in which women and men played parallel and equally essential roles. Complementarity does not necessarily imply full gender equality or equal shares of political power and societal influence. But it does imply that as long as women controlled arenas of activity that were seen as essential to a functioning society, they could limit the impact of patriarchal institutions like the Roman Catholic Church and the colonial court system. Complementarity also means that this book is not just a study of women, or of interest only to scholars focusing on gender. There is no women’s sphere without a complementary men’s sphere, and what we gain from this study is a richer view of the colonial Indigenous community as a social whole.

The book’s title refers to a 1686 criminal case with which Sousa commences the second chapter, on gender and the body. A Bènzàa man named Marcial de la Cruz confessed to local officials that he had, two years previously, murdered his wife, Catalina María. She had secured his release from jail in a neighboring town, where he had been locked up after a dispute over a mule. Having lingered behind Catalina on the walk home in order to bathe in a river, Marcial was hurrying to catch up with her when a jaguar leaped out at him from behind a maguey plant. Invoking God and brandishing his rosary, he grabbed a stick from the ground and hit the beast three times. As the jaguar died, Marcial heard a voice say, in Zapotec, “Cuckold, don’t kill that woman,” and the animal transformed into his wife, whom he recognized by her huipil and market basket. The case relates to a number of issues: domestic violence, adultery, the instability of the human body (which can metamorphize, as here, through nahualism), the performative construction of gender through clothing and economic activities, the easy coexistence of Christian and Pre-Columbian concepts, and the disjuncture between how an Indigenous person might view their own actions and the view of criminal responsibility a colonial court would impose on such a case of spousal murder. Catalina’s death is one of twenty-five cases of uxoricide Sousa uncovered. The many historical individuals, both women and men, readers encounter in these pages make the book very engaging while also documenting the impact of colonial conditions on ordinary people’s lives.

Gender, as Sousa goes on to discuss in chapter 2, building on work by Cecelia Klein (2001), John Monaghan (2001), and others, was both unstable and ambiguous. Rather than an immutable category assigned at birth, gender identity formed during childhood, as relatively undifferentiated infants and toddlers grew to perform economic and ritual roles associated

with male or female spheres, adopt gendered speech patterns, and dress and adorn themselves according to the selected category. While genetic sex generally correlated with this performative identity, cross-gendering was possible, though it is unclear how closely such choices correlated with same-sex orientation. Gender expression is always, as Judith Butler (1988) argues, grounded in performance, but cross-cultural differences are important. Even though, from what Sousa could find in the archives, a male-female binary prevailed and channeled gender identities in one direction or the other during this era, the gradualness and flexibility seen in these Mesoamerican societies contrasts sharply with European practice that assigned gender at birth based solely on genitalia.

Gender complementarity within marriage was fundamental to political and economic endeavors and to the stable functioning of community life. Sousa devotes chapter 3 to marriage encounters, including a detailed review of Pre-Columbian practice and the introduction of sacramental marriage, and chapter 4 to marital relations. Appropriately, chapter 3 begins with a 1538 bigamy case involving a nobleman from Coyoacan, and chapter 4 with, sadly, another seventeenth-century case of wife murder, one in which the dead Bènzàa woman's mother aggressively sought justice on her behalf. Colonial rule delegitimized two important aspects of marital customs: the ability to divorce and remarry, and the polygyny practiced by elites and also some commoners. Christian *doctrinas* and sermons document the efforts friars went to in trying to convince Indigenous people that such practices were sinful, struggling especially with elite men's resistance to monogamy. Couples who willingly dissolved their relationship and sought new partners could now be tried for bigamy and obliged to rejoin their original partner. Runaway spouses could be whipped and forcibly returned even if they left their community for other reasons, such as political factionalism or excessive tribute or labor demands. And community officials were obliged to expend some of their time and authority striving to keep the peace between squabbling spouses unable to dissolve their union. Church policies could prove fatal: in 1558, a Nahua woman named Juana Xochitl, pregnant by a new partner, died at the hands of her husband, Martín Tilantzin, after *altepetl* civil and religious leaders insisted that they both return to the marriage. A third major intrusion was the Catholic Church's expansive view of incest, which invalidated unions that were acceptable under Indigenous practice, such as a widowed person marrying a cousin of their deceased spouse. In the infamous case of don

Carlos of Tetzcooco, burned at the stake in 1539, it was his violations of monogamy and incest prohibitions, rather than never-proven allegations of idolatry, that led to his death.

In chapter 4 Sousa reviews the symbolic associations surrounding marriage and what people expected from the institution, the relationships between partners in informal unions (often inter-ethnic), and documented cases of domestic violence. Marriage remained a desired and respected status, the couple forming an important social unit, an economic partnership with mutual labor obligations that promoted and expressed emotional bonds, and a political partnership, whether spouses held office jointly or marriage was merely a prerequisite for aspiring male officeholders. Economic interdependence is succinctly stated by, for example, the Nahua widower Lucas Juan, who proposed to Sebastiana Ana because he had no one to make tortillas for him, and Ana Juana of Culhuacan, who complained in her will that her husband kept any money he gained by selling maize or other goods and never gave her anything. When tense relationships erupted into violence, Indigenous authorities treated the abusive partner like anyone else who assaulted a member of the community; there was not a separate designation for wife beating. A striking element of these assault cases is how actively women defended themselves, turning to friends or family members who might be able to restrain the abuser, or, if necessary, seeking justice from Indigenous or Spanish authorities. Women often succeeded in getting their husbands punished. The willingness of women to report their abuse and level charges, and of others to intervene through formal or informal channels, indicates that abuse, though it clearly occurred, was not considered socially acceptable by men or by women—despite Christian preaching that wives must submit even to a violent husband.

Chapters 5 and 6 form another pair, focused now on sexuality, looking first at attitudes and concepts regarding sex and how these interacted with Christian teachings, and then at sexual crimes. Chapter 5 opens with the case of a Ñudzahui woman with an unfaithful husband. After he ignored a warning from Teposcolula's *alcalde mayor*, she recruited five other women, one of them her mother, to join her in beating up the husband's married lover. Indigenous people valued sexual pleasure in moderation, but illicit or excessive relations had destructive and polluting effects. This danger was regulated via ritual abstinence. Finding little mention of same-sex relationships, Sousa concludes that these were either handled at the household level or not considered a threat to the community, agreeing with Pete

Sigal (2011) that such actions did not place people into a distinct social or gender category.

Sousa traces the sexual associations of food, feathers, sleeping mats, speech, and sight. Food, in particular, was linked to sex, in part because the intimacy of sharing food both expressed and reinforced the marital bond. Unmarried pairs who ate together were suspected of sleeping together. When one Bènizàa woman thought her husband was having an affair, she dragged the other woman by the hair to a metate, declaring that since she was having sex with her husband, she should also grind maize to feed him. The Christian moral teachings Sousa summarizes had some influence on Indigenous people, even though priests failed to induce full confessions of sexual acts deemed sinful by the Church or fully change their attitudes about sex. Some men claimed the Devil inspired them to commit sexual crimes, while other people adopted the view that certain acts, like adultery, were sins or offenses to God.

The criminal case that opens chapter 6 illustrates how the Spanish view that a man who caught his wife in adultery could murder both partners with impunity extended into Indigenous communities. Diego López Cachi of Coixtlahuaca was acquitted of the 1596 murder of Luis Coquixti and the attempted murder of Isabel Xaco, after insisting from the start that he had acted within his rights after finding them asleep together. Sousa reviews cases of adultery, rape, and defloration. Indigenous people valued fidelity in marriage and considered adultery a serious offense for both men and women although, in general, a woman's sexual violations were considered more serious than a man's. Wives had the right to report their unfaithful husbands to community authorities, and many did. Adultery was associated with theft, the outside partner in effect stealing the affection and attention that belonged to the spouse. For married women, rape was conflated with adultery, such that a woman could be punished for the latter offense even if she had been forced. The nineteen rape cases Sousa documented suggest that formal charges were rarely brought against non-Indigenous men; however, rape and other sexual abuses by Spanish priests were pursued more aggressively.

In chapter 7, Sousa discusses women's duties and responsibilities, concluding that their contributions were not of lesser importance than those of men. Even the stereotyped female roles of cooking and weaving were of profound economic and social significance, given, on the one hand, the labor required to process maize into foodstuffs and the economic and ritual

importance of feasting, and, on the other hand, the contribution that cloth production made to tribute payments and household income beyond the family's own need for clothing and blankets. Women worked as artisans, midwives and healers, merchants and marketers, domestic and commercial agricultural producers and livestock raisers, and in other careers. Confraternities offered opportunities for leadership in the religious sphere. Women responded creatively to restrictions on their activities; for example, Sousa cites Edward W. Osowski's (2010) study of traveling alms collectors. When women were barred from this activity, they ran shrines in their own homes instead. Spanish rule undermined women's career pursuits to some extent, notably for healers, whose practices the Catholic Church discredited and diabolized, and in cases where women had held significant political authority, as among the Ñudzahui.

"Household and Community" is the topic of chapter 8, which delves into household and family structure and (very variable) composition, kinship, fictive kinship, activities carried out within households, and their integration into the larger community. Households functioned as economic units, holding lands and other means of production, and moral units, raising and educating children and monitoring members' behavior. Immoral behavior could lead parents to disinherit a grown child or even kill them, as in the case of a respected Bènzàa man who felt he had to defend the family's honor by beating his wife-abusing and mule-stealing son to death. With their shrines and sacred images, households were religious units as well, for Christian devotions and especially for Indigenous practices that had to be concealed from the Catholic priests. Political authorities hosted feasts and conducted community business in their homes. Households functioned not as private, domestic spaces but as microcosms of the communities for which they were component parts.

Although all the chapters document women's agency, many readers will find the final chapter, "Rebellious Women," particularly interesting. The first case study describes how the people of Santiago Nuyoo, a Ñudzahui community, prevented the removal of one of their magistrates when he was accused of abusing his authority. When men came to arrest him, all the women of his household ran out and fought them off, striking them with fists and clubs and throwing chile powder in their eyes. At the next attempt to remove and replace don Tomás, women and men joined together and drove out the group of Spaniards who sought to enforce the viceroy's order. William B. Taylor (1979), in his study of violence in late

colonial Mexico, found that women participated in nearly all *tumultos* (riots) and led 25 percent of community uprisings. Sousa finds this pattern operating already in the sixteenth century and also covers cases of women warriors in earlier times. When colonial women rebelled, their targets were local or Spanish authorities who threatened their resources, lifeways, and labor. Throwing stones at officials and government buildings was a common form of protest. One of her examples occurred in 1564, when don Luis Santa María Cipac, governor of Mexico Tenochtitlan, failed to get tribute demands reduced. Indigenous people stoned his palace and a group of women broke through an outer wall, obliging don Luis to flee. In another case, in 1692, Indigenous women angry about the viceroy's mismanagement of the maize granary instigated what became a full-scale, interethnic uprising. Actions perceived as spontaneous *tumultos* were often the result of long-term struggles that finally erupted in violence. In other cases, women pursued justice not in the streets but in the courts, whether on behalf of themselves or their communities. Sousa aptly concludes the chapter by noting that her evidence "reveals a political consciousness that has been overlooked or undervalued" (p. 295).

In her conclusion, Sousa confirms that women lost some status, relative to men, over the first two centuries of colonial rule. Indigenous men, too, lost status over this period, just not quite as much. By the middle of the eighteenth century, "the overwhelming majority of indigenous people were suffering economic hardship" (p. 305). Within these straitened circumstances, women pursued what options were open to them to defend their bodies, their households, their communities, and their autonomy. Sousa has done Nahua and Oaxacan studies a great service by bringing the records of so many women out of the archives and interweaving their stories with other sources of data on life in the colonial corporate communities. This book is an essential source for colonial ethnohistoric studies.

References

- Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre Journal* 40 (4): 519–31.
- Kellogg, Susan. 1995. *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500–1700*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Kellogg, Susan. 1997. "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica Women, 1500–1700." In *Indian Women of Early Mexico*, edited by Susan Schroeder, Stephanie Wood, and Robert Haskett, 123–43. Norman: University of Oklahoma Press.
- Klein, Cecelia. 2001. "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology." In *Gender in Pre-Hispanic America*, edited by Cecelia Klein, 183–253. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Monaghan, John. 2001. "Physiology, Production, and Gendered Difference: The Evidence for Mixtec and Other Mesoamerican Societies." In *Gender in Pre-Hispanic America*, edited by Cecelia Klein, 285–304. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Osowski, Edward W. 2010. *Indigenous Miracles: Nahua Authority in Colonial Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Sigal, Pete. 2011. *The Flower and the Serpent: Sexuality and Ritual in Nahua Culture*. Durham, NC: Duke University Press.
- Taylor, William B. 1979. *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Stefan Heep. 2019. *How Did the “White” God Come to Mexico? Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Andrea MARTÍNEZ BARACS
Biblioteca Digital Mexicana (México)
andrmb@gmail.com

Este es un libro inusual de un autor inusual. La obra principal de este investigador *freelancer* alemán especializado en estudios religiosos es reciente, comienza aparentemente en 2016, y los dos únicos temas que han merecido su atención han sido “Hitler, ¿una manifestación de lo sagrado? Una reconsideración del aspecto religioso del nacionalsocialismo”, y varios trabajos sobre Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl como una fabricación cristiana.

Más que un libro para lectores, la obra de Heep quiere ser una demostración de la excelencia de su método. Sus hallazgos se proponen barrer con multitud de interpretaciones erróneas. El libro es inusual también por su tamaño y por lo focalizado de su propósito: escasas 138 páginas dedicadas únicamente a contar y comparar las diversas versiones de la historia mítica de Quetzalcóatl y de su homónimo incómodo, el príncipe Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Heep asocia esta historia religiosa-mítica-legendaria con el relato de Hernán Cortés a Carlos V sobre su encuentro con Moctezuma, según el cual Moctezuma le atribuyó a Cortés representar al dios o al gobernante legítimo que los mexicas estaban esperando.

Al término de su estudio, Heep considera haber rectificado varios puntos entrelazados:

- que la asociación del dios Quetzalcóatl con el príncipe-sacerdote legendario Ce Ácatl Topiltzin, que probablemente es pura ficción, responde a un intento de cristianizar al dios Quetzalcóatl ligándolo a un personaje humano, como Dios Padre con Jesucristo;
- que la idea del hombre-dios mesoamericano, desarrollada por Alfredo López Austin, con la noción emparentada de los *ixiptla* o representantes humanos de los dioses, tendría una raíz cristiana que este historiador no quiso ver;



- que la versión de un Quetzalcoatl humanista, opuesto a los sacrificios humanos y la guerra, es una distorsión, pues Quetzalcoatl se encuentra en la fundación de una religión de la guerra;
- que desde antes de la conquista el linaje de los *huey tlahtoque* mexicas operó estas distorsiones con el objeto primero de eclipsar a los otros dioses mesoamericanos para luego establecer una filiación directa entre ellos y el dios, y aparecer finalmente como sus encarnaciones. El culto a Quetzalcoatl aparece como la piedra de toque de una religión de Estado;
- que la noción de que Quetzalcoatl anunció y cumplió su regreso simbólico como Carlos V o como Hernán Cortés se propuso hacer de los nahuas un pueblo cristiano de origen, parte natural de la cristiandad occidental;
- que la elite mexica después de la conquista consolidó todo ello de común acuerdo con los franciscanos. Los informantes mexicas, unidos estrechamente a los frailes, escribieron esas versiones distorsionadas;
- que el objetivo final de los mexicas fue legitimar y fortalecer su linaje frente a los nuevos gobernantes de la corona de Castilla.

A partir de esas premisas, y ya depurada de sus elementos corruptos, la verdadera historia mítica de Quetzalcoatl, según Heep (p. 120), describiría

el establecimiento de la institución de la guerra con todos sus componentes confirmados etnográficamente: la preñez como guerra, la deificación de las mujeres que mueren durante el parto, el poder mágico de sus restos, los envoltorios sagrados de guerra, los instrumentos de sacrificio (cuchillos, pulque), los *nahuales*, los sacrificios humanos, la causa de la guerra y la deificación de las almas de los guerreros.¹

Para Heep, la lista de distorsiones es extensa: la atribución a Quetzalcoatl de ayunos, pecados, arrepentimientos, moralidad, rechazo de los sacrificios humanos, su desaparición y promesa de retorno y, desde luego, el empeño de los *tlahtoque* mexicas representándolo hasta su regreso son adiciones cristianas. El mito prehispánico era el de un dios del viento (Ehecatl Quetzalcoatl) procreado por dioses de la guerra; su carácter de hombre de origen divino es una adaptación colonial. El sacrificio de mariposas y serpientes promovido por Quetzalcóatl no le parece una señal de pacifismo,

¹ Todas las citas son traducciones de la autora.

pues eran símbolos guerreros. El autor concluye (p. 116-17): “la ideología de la guerra legitimó el poder de la nobleza guerrera y la hegemonía de los aztecas [...] creó una relación ontológica entre los ciclos natural y mítico de la vida y declaró a la guerra como el motor del mundo, conducido por una serie de transformaciones” simbolizadas por la estrella de la mañana.

Para lograr despejar la historia de Quetzalcoatl de la impronta cristiana, Heep realiza lo que supuestamente nadie antes que él había intentado: someter fuentes escogidas al “método hermenéutico”. Consiste en lo siguiente: “crítica de la forma, crítica de la redacción, historia de los motivos, distinción entre expresiones informativas y performativas (*sic*) y observar las intenciones de los autores”. Adicionalmente, debe cubrir los siguientes cinco puntos (p. 7):

1. El texto *completo* debe ser leído críticamente e interpretado *por sí mismo* [...].
2. La interpretación debe referirse a la historia contemporánea de las fuentes [...].
3. La información obtenida de los textos debe ser comparada con la Biblia Cristiana y con textos etnográficos [...].
4. Las fuentes en cuestión deben ser comparadas [...].
5. Reconstrucción [...] El análisis comparativo de las fuentes revelará el pensamiento azteca.

Los cinco textos que Heep elige para someterlos a este tratamiento son los que H. B. Nicholson consideró “los recuentos más tempranos del relato básico de Topiltzin Quetzalcoatl de Tollan”. Para Heep, “ese pequeño grupo de fuentes” contendría “la tradición completa de Topiltzin Quetzalcoatl”. Su abierta crítica hacia Nicholson no lo movió a revisar esta selección, pero es claro que varias otras calificarían para participar en el estudio de Quetzalcoatl, ese enorme tema mesoamericano. Miguel León-Portilla (1974) mencionó los *Anales históricos de la nación mexicana*, escritos en 1528 por autores anónimos de Tlatelolco, la *Historia tolteca chichimeca*, el *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan* de Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, el *Códice Magliabechi*, el *Códice Borgia*, y desde luego las fuentes mayas (el *Popol Vuh* en particular) y las mixtecas (el *Códice Vindobonensis Mexicanus I*). Cabe añadir el *Rollo Selden*, el *Códice Vaticano 3738* (“A”), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y el propio *Códice Florentino*, que contiene información más allá de los extractos estudiados por Heep. La gran mayoría de estos documentos, al igual que aquellos elegidos por Heep, tienen la huella cristiana, pero esto es un hecho que siempre se ha sabido.

Veamos las fuentes revisadas por Heep: la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés, firmada el 30 de octubre de 1520; la “Petición de doña Isabel” (hija de Moctezuma), de 1532, que es la “Relación de genealogía y linaje”, junto con el “Origen de los mexicanos”, publicados por Joaquín García Icazbalceta en su *Nueva colección de documentos inéditos para la historia de México*, de 1891; la “Leyenda de los Soles”, contenida en el *Códice Chimalpopoca*, originalmente reunido por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; parte de la misma colección, los “Anales de Cuauhtitlan”, que Heep presenta como “una compilación de varias historias locales escritas entre 1545 y 1570”, y el libro 7 de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, dedicado a la creación del Quinto Sol en Teotihuacán.

Para comenzar, Heep destaca unas líneas que han concentrado mucha atención en la historiografía reciente sobre la conquista. En la *Segunda carta de relación* a Carlos V, Hernán Cortés (1963, 559-60) sostiene que, en su primer encuentro, Moctezuma le dijo que lo estaban esperando como su verdadero caudillo:

Muchos días ha que por nuestras escripturas tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas; e tenemos asimismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a venir dende mucho tiempo, y tanto, que ya estaban casados los que habían quedado con las mujeres naturales de la tierra y tenían mucha generación y fechos pueblos donde vivían, y queriéndolos llevar consigo, no quisieron ir ni menos recibirle por señor y así se volvió.

E siempre hemos tenido que los que dél descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; e según de la parte que vos decís que venís, que es do sale el sol, y las cosas que decís deste gran señor o rey que acá os envió, cremos y tenemos por cierto él ser nuestro señor natural, en especial que nos decís que él ha muchos días que tenía noticia de nosotros. E por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y ternemos por señor, en lugar de ese gran señor que decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno; e bien podéis en toda la tierra, digo que en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y fecho; y todo lo que nosotros tenemos es para lo que vos dello quisiéredes disponer [...].

Esta declaración, y otra similar, atribuida a Moctezuma en la misma relación, significaría nada menos que una cesión de dominio, que los vasa-

llos de Moctezuma supuestamente secundaron: “e que desde entonces para siempre se daban ello por vasallos de vuestra alteza”.

Ya fray Bartolomé de las Casas, en una obra poco conocida e inédita hasta 1968, *Los tesoros del Perú*, citada por Miguel León-Portilla (1974), refutó la pretensión de Cortés como mentirosa. En su introducción a la edición de las cartas de Hernán Cortés, Anthony Pagden y J. H. Elliott (1986) señalaron las numerosas falsedades en que Cortés incurrió, todas destinadas a mejorar su imagen ante Carlos V. En los últimos años, Camilla Townsend (2003) y Matthew Restall (2018) han sostenido que Cortés malinterpretó o tergiversó lo que eran fórmulas de cortesía nahuas (del estilo mexicano de “Pasa a tu humilde casa”) para presentar su invasión como consentida y aun agradecida por el gobernante.

A este tema de la cesión de dominio se añadió otro, por obra principalmente del capellán de Cortés, Francisco López de Gómara, y de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1558-1580) de fray Bernardino de Sahagún: la noción de que el dios al que los mexicas esperaban era Quetzalcoatl, quien partió al oriente y prometió regresar. Esta idea estaría relacionada con la imagen de los recién llegados como dioses. Miguel León-Portilla (1974) hizo un recuento completo de este tema, al que nos remitimos aquí. López de Gómara (1943, 106) escribió en su *Historia de la conquista de México*, refiriéndose a la embajada que envió Moctezuma ante los extranjeros que habían llegado a la costa del golfo de México: “y de las naos decían que venía el dios Quetzalcoatl con sus templos a cuestras, que era dios del aire que se había ido y le esperaban”. Es la primera mención impresa del asunto. El libro XII, f. 6 (2760) del *Códice Florentino* (versión manuscrita y bilingüe de la *Historia general* de Sahagún), que relata la conquista, contiene una referencia a Moctezuma en la misma circunstancia: “Mirad que me han dicho que ha llegado nuestro señor Quetzalcoatl id a recibirle [...] veis aquí estas joyas que le presentéis de mi parte que son todos los atavíos sacerdotales que a él le convienen”.

El texto en náhuatl de los informantes de Sahagún del libro XII incluye una descripción detallada y una ilustración de los atavíos de Quetzalcoatl que se entregaron a Cortés. Esos atavíos aparecen igualmente en los *Anales históricos de la nación mexicana* (1955, 27), escritos en náhuatl por tlatelolcas y terminado en 1528: “fue a darle la bienvenida (al capitán) el Cuetlaxteca, fue a entregarle dos soles de metal precioso, uno de metal amarillo y otro blanco”. La misma crónica temprana refiere que los enviados hicieron ante los extranjeros sacrificios humanos y les ofrecieron “sangre en un vaso del águila”, lo cual denotaría que los tenían por dioses.

En el artículo citado, Miguel León-Portilla daba respuesta a las tesis del historiador austriaco Victor Frankl (1962a, 1962b, 1963, 1966). Frankl negó la veracidad de que los nahuas tomaran por dioses a los recién llegados y de que los identificaran con Quetzalcoatl, el dios cuyo retorno esperaban. Atribuyó todo ello a la intención de Cortés de presentar a Carlos V como el mesías de estas tierras americanas. El propósito de Cortés habría sido lograr que se perdonara su desobediencia hacia su superior, Diego de Velázquez, mostrando que ese imperio americano recién descubierto siempre perteneció al Sacro Imperio Romano Germánico del que Carlos I era emperador desde 1519. Heep le da la razón a Frankl y sostiene que fue ignorado. La respuesta amplia y fundamentada de León Portilla demuestra lo contrario.

Con o sin "método hermenéutico", el hecho de que Cortés haya mezclado verdades e invenciones para justificarse y justificar la proyectada anexión del nuevo mundo al imperio de Carlos V no es novedad para nadie. Como parte de su "análisis intrínseco", Heep (p. 11) se sorprende de que Cortés comparara seriamente la integración del Nuevo Mundo al imperio con la integración de Alemania y no entiende que México le recordara a España al grado de quererla llamar Nueva España. Lo único extraño aquí son las alarmas de Heep. Todos los europeos que escribieron sobre América, particularmente los frailes Toribio Benavente (Motolinía), Gerónimo de Mendieta y Diego Durán, quisieron integrar ese Nuevo Mundo al orbe cristiano. Fray Servando Teresa de Mier en su sermón guadalupano de 1794 asimiló Quetzalcoatl a Santo Tomás, que también habría llegado a tierras americanas en su largo exilio, con lo cual la población nativa ya había sido cristiana y pertenecía por derecho propio a Occidente. Los documentos que analiza Heep, como casi todas las fuentes existentes sobre el mundo mesoamericano, tienen el problema de mezclar la mitología propia con nociones cristianas y europeas, como la historia romana. No siempre es fácil determinar dónde termina una y comienza la otra.

Frankl, Werner Stenzel, Townsend y Restall, y ahora Heep cuestionaron la autenticidad de la adición de Quetzalcoatl al relato de la conquista. Para disminuir el valor del testimonio de los informantes de Sahagún, Heep (pp. 2-3, 113) afirma perentoria y aún precipitadamente que los verdaderos expertos sobre los códices se negaron definitivamente a abrir su conocimiento a los invasores. Según su opinión, los mexicas que participaron en la conquista habían muerto ya cuando Sahagún buscó a sus informantes, de modo que éstos fueron jóvenes cristianizados y "no instruidos", personas que en todo caso no conocían bien su propia antigüedad ni los pormenores

de la conquista. El razonamiento es extraño porque el propio Heep recurre al invaluable *Códice Florentino* a lo largo de su trabajo. Aunque intervenida por los frailes franciscanos que educaron a esos informantes, nadie pensaría en descartar esa increíble enciclopedia de la vida mesoamericana. Por otro lado, Miguel León-Portilla cita otros testimonios más en respaldo de la mencionada adición.

¿Por qué importa tanto este punto? Por dos razones distintas. Por una parte, los propios mexicas habrían elegido al Quetzalcoatl humanizado, ligado al príncipe legendario Ce Ácatl Topiltzin, para conferir a su linaje de *tlahtoque* una sacralidad monoteísta, basada exclusivamente en ese hombre-dios (p. 121). Esta elección habría ocurrido desde antes de la conquista, por lo que la humanización de Quetzalcoatl, falsa según Heep, sería no obstante previa a la conquista y cristianización (p. 92). Pero, después de la conquista, sería una fuente de legitimidad cristianizada para los *tlahtoque* mexica. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009), entre otros, sostuvieron esta interesante noción. Con escaso conocimiento de la vida posterior a la conquista, Heep añade que los *tlahtoque* mexicas obtuvieron esa preeminencia como descendientes del dios único dado que, en varias ocasiones consecutivas, miembros de su linaje fueron gobernadores del ayuntamiento indígena de Mexico-Tenochtitlan. Extraño razonamiento una vez más: como si ser el *huey tlahtoani* y ser el gobernador indio de Mexico-Tenochtitlan después de la conquista fuesen dignidades remotamente comparables.

La segunda razón que esgrime Heep para demostrar la falsedad de la presencia de Quetzalcoatl en la conquista es más curiosa, y la encontramos en el propio título del libro: ¿Cómo vino el dios “blanco” a México? Comencemos por una observación “hermenéutica”: la blancura de Quetzalcoatl sólo se menciona en el título y en la primera hoja del libro, en su prefacio, pero no forma parte del estudio mismo. En uno de sus “análisis intrínsecos”, Heep diría que se trata de una incongruencia sospechosa, una señal de que la intención verdadera de la obra es diferente a su intención aparente. La blancura de Quetzalcoatl sí que fue una invención tardía y ajena a la conquista misma de México. Bartolomé de las Casas (1967, 1: 645-46) mencionó el aspecto europeo del dios. E historiadores posteriores como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y fray Juan de Torquemada incluyeron en sus descripciones el pelo rizado, la barba y la blancura. Se dirá que son observaciones escasas y poco relevantes y que no forman parte del propósito de investigación de Heep. Pero la blancura en cuestión es algo esencial: ahí finca el

supuesto valor moral de su obra, su urgencia, el cargo de supuesto racismo. Por eso la incluye en el título. Heep denuncia el racismo de ciertos autores —todos ellos poco conocidos—, “aventureros interesados en la arqueología”, “académicos racistas” y “autores de ventas masivas”. Y además declara: la noción de “invasores precolombinos provenientes del Viejo Mundo [...] fue manipulada como otra prueba de supremacía blanca” (p. xiii). ¿A dónde lleva esto? Heep lo dice en la misma página inicial: “La mayor parte de los libros de texto estadounidenses dicen que el gobernante azteca Moctezuma confundió al conquistador español Cortés con este Quetzalcoatl”. Lo que sugiere “intrínsecamente” Heep al lector es esto: las universidades americanas deben erradicar ese racismo dando a leer a Heep a sus estudiantes.

Esta urgencia pretendidamente antirracista por desbancar de la historia de la conquista la idea de que los nahuas confundieron a los invasores con dioses como Quetzalcoatl, proviene principalmente de Camilla Townsend, una historiadora del mundo nahua prolífica y con obras sustanciales. En materia de la conquista, Townsend es miembro prominente de la reciente ola de mesoamericanistas estadounidenses que han buscado recalcar la superioridad cualitativa y aun moral de su propia historiografía respecto de la anterior, donde figuraban muchos mexicanos. Así, por ejemplo, señala (Townsend 2003) que Miguel León-Portilla (es decir, el León-Portilla que se conoce en Estados Unidos, el autor de *The Broken Spears*, 1962) fue uno de los grandes responsables de promover esas versiones culpables, lo cual —según agrega— no le resta “significación política” a la trayectoria del maestro. (Cabe preguntar donde queda su “significación” académica). Townsend asimila la idea de que los nahuas pensaban que los españoles eran dioses con la idea racista de la superioridad tecnológica, mental, cultural de éstos sobre aquéllos. Aclara que de ese error sólo se salvan los historiadores de la escuela fundada por James Lockhart, que incluye a Matthew Restall, Stephanie Wood y a ella misma, entre otros. De ahí parte la diatriba contra el racismo tan usual hoy en día en el Primer Mundo: suponer la superioridad blanca en la conquista es un tipo de violación, no verlo abiertamente es encubrir el verdadero dolor de los mesoamericanos, “la historia de los dioses blancos en la conquista de México” es una “visión pornográfica de los acontecimientos” (Townsend 2003, 660). Con razón llama a “enterrar a los dioses blancos”, como reza el título de ese escrito suyo.

¿Quetzalcoatl, manipulado en el pasado, vuelto a manipular en nuestro tiempo, para fines ajenos a las historias propias de ese dios? Parecería que la cortina de humo del racismo oscurece algunas reflexiones. Tal vez sea cierto

que esa idea fue exagerada o aun falsa, pero ¿por qué negar la importancia de la religión y el pensamiento mágico en la mente y la práctica diaria de los nahuas? ¿Era de verdad imposible que los caballos, navíos y cañones de estos invasores tan extraños, tan diferentes a lo usual, pudieran haber atemorizado y sorprendido a los nahuas? ¿Era tan impensable que, al menos inicial y esporádicamente, los hubiesen considerado seres diferentes, incluso dioses?

El libro de Heep procede a revisar la leyenda de Quetzalcoatl en cada una de las cuatro fuentes restantes. Aplicando su método para decantar en esos textos lo prehispánico de la influencia cristiana, observa en los documentos “inconsistencias”, “rupturas narrativas”, “aserciones no creíbles”, “peculiaridades” que “permanecen no explicadas”, “diferencias que necesitan ser explicadas”, “construcciones ficticias”, “informaciones aisladas”. Hablando de la *Historia general* llega a decir (p. 109): “el autor no considera necesario explicar esta violación narrativa”. Es claro que Heep no parece tener familiaridad con las consideraciones filológicas mesoamericanas: la *Historia general* —como otras muchas narraciones— no tuvo un autor único y como ellas pudo ser una yuxtaposición de textos de orígenes distintos, por lo que es ingenuo o absurdo exigirles homogeneidad, congruencia y fluidez narrativa. Y Heep tampoco parece considerar que los personajes nahuas posteriores a la conquista seguían forjando su propia historia. En muchos documentos posteriores a la conquista —comenzando con los llamados *Códices Techialoyan*, los *Títulos primordiales* y otros— los indígenas virreinales intentan aprovechar los recursos legales y políticos de su momento para proteger sus derechos o conquistar otros, y esas gestiones legales requieren de justificaciones históricas *ad hoc*. Dado que nunca antes una mujer había sido *tlahtoani*, respecto de la pretensión de doña Isabel Moctezuma (documento segundo) de heredar el *tlahtocayotl* mexica, Heep concluye: “el propósito principal del texto es entonces dar credibilidad a nada más y nada menos que una mentira” (p. 26). ¿Era una “mentira” que tras la conquista una princesa mexica quisiera aprovechar su situación inédita para cambiar las reglas de la nobleza en su beneficio?

Al atribuir a influencia colonial el origen humano de Quetzalcoatl, Heep rechaza el concepto central de Alfredo López Austin del hombre-dios de la mitología nahua, así como la “existencia” misma de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcoatl, aquel gobernante legendario, el sacerdote-rey, que al morir se habría convertido en el dios Quetzalcoatl. Para Heep este relato es una simple imagen en espejo de Jesucristo. Respecto de Ce Ácatl, escribe (p. xv): “¡Pero esta persona nunca existió! Es un producto de “fake news”

pronunciadas por el conquistador Hernán Cortés y voluntariamente aceptadas por todos para sus propios propósitos”.

Observemos la imprecisión de atribuirle a Cortés aquello de Ce Ácatl Quetzalcoatl, cuando Heep es el primero en decir que Cortés nunca lo mencionó. Es difícil declarar la inexistencia segura de algún gobernante mesoamericano llamado Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcoatl, pues Ce Ácatl es un nombre calendárico y Topiltzin significa “Nuestro estimable señor”: Ce Ácatl Topiltzin sería un nombre genérico que muchos gobernantes pudieron haber portado. Además, finalmente se dijo que ese personaje partió al sureste, por lo que las investigaciones que lo ubican entre los mayas o en Oaxaca tienen sentido (Jansen 1997).

El análisis textual de los cinco documentos arroja consideraciones válidas e interesantes sobre la historia mítica de Quetzalcoatl, Nanáhuatl, Mixcóatl, Huémac y otros, hilvanando múltiples asociaciones entre conceptos y elementos como guerra, cacería, agua, fuego, viento, neblina, nubes, estrella de la mañana. No obstante, en ocasiones estas asociaciones son excesivas. Por ejemplo, Heep declara que la primacía de Tollan se debió al éxito conjunto de guerra y agricultura: “el símbolo del carrizo (*acatl*) unifica a ambos: ácatl ‘conquista’ la tierra, de ácatl se hacen las flechas, el carrizo y la caña tienen la apariencia del gemelo nocturno de la planta del maíz” (p. 115). Ocurre además que antes el autor declaró directamente que flecha en náhuatl se dice *acatl*, cuando la traducción común es *mitl* (p. 103).

Hay otros excesos interpretativos. Al mencionar el nombre divino *in tloque nahuaque*, “El señor del Cerca y del Junto” como se ha traducido, Heep (p. 90) se entusiasma y se declara convencido de que es una invención colonial y de que se trata de Yahvé. También escribe, sin haberlo en realidad demostrado: “y ya vimos que los aztecas nunca veneraron a sus ancestros” (p. 106). Hay otros errores aquí y allá, como decir que Motolinía fue el superior de Sahagún, que le mandó hacer su gran obra (fue fray Francisco Toral, en 1558, como recuerda Georges Baudot [2001, 166]).

Las obras que concentran la crítica de Heep son *The Myth of Quetzalcoatl. Religion, Rulership, and History in the Nahua World* (2015), de Alfredo López Austin, y *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs* (2001), de Henry B. Nicholson (1925-2007). Se refiere a ellas en tiempo presente y con severidad. En ningún momento menciona que se trata de ediciones muy tardías: la primera traduce, sin revisiones, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, obra pionera publicada en 1973, hace 48 años. La segunda fue una publicación de 2001 basada en la tesis de

Nicholson de 1957, hecha 44 años antes. En ambos casos se trata de autores esenciales para los estudios mesoamericanos, con una obra pionera, vasta y profunda, que cubre un amplio *corpus* de materiales arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos. Esta nueva tendencia a aplanar la temporalidad en la historiografía recuerda el criterio de la venta de libros en algunos sitios en línea: poner el año original es malo para las ventas. En este caso es reduccionista e injusto. Reduccionista porque la historiografía tiene su propia historia: ha tomado su tiempo estudiar una temática tan vasta y compleja como la civilización mesoamericana y la conquista de México. Ha sido una labor ardua porque se ha hecho, además, con fuentes diversas y de muy laboriosa interpretación. Y se ha logrado, en suma, sorteando tendencias y modas, desde la lectura bíblica hasta el actual revisionismo. Aunque este último —al que con entusiasmo se adhiere Heep— considera haber ganado un terreno indiscutible, resulta a su vez fechado e imperfecto. Y es un ejercicio injusto, porque no hay obra que pueda precaverse de cuestionamientos futuros. La ligereza con la que Heep desmiente a otros autores de importancia, como Guilhem Olivier, sólo confirma su escasa ponderación.

Una nota final. El demonio de la suerte regala al maestro Nicholson una inesperada alegría póstuma. Al inicio de su libro (p. 13), Heep reproduce una imagen muy conocida del *Lienzo de Tlaxcala*, con este pie: “Cortés y su traductora Malinche se reúnen con Moctezuma”. Fue Nicholson quien descubrió que el tocado de los jefes indígenas representados en esa imagen los identifica como tlaxcaltecas. En esta representación tlaxcalteca, Moctezuma es el personaje pequeñito que aparece en el techo de la casa, probablemente aherrojado (Nicholson, 1993). Para quien, como Heep, pretende ofrecer rectificaciones históricas conclusivas, no es un error insignificante. A esa pifia se añade una presentación descuidada: en el pie de foto no se menciona el *Lienzo de Tlaxcala* ni algún otro nombre de la obra a la cual pertenece la imagen. Heep atribuye la imagen a “artistas tlaxcaltecas desconocidos” y se refiere a ella únicamente como parte de una exhibición temporal. Paradojas de la nueva “hermenéutica”.

Referencias

Anales de Tlatelolco. Unos Anales históricos de la nación mexicana y códice de Tlatelolco. 1948. Edición de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa.

- Baudot, Georges. 2001. "Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 159-73.
- Casas, Bartolomé, de las. 1967. *Apologética historia sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Cortés, Hernán. 1963. *Cartas y documentos*. Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. México: Editorial Porrúa.
- Frankl, Victor. 1962a. "Die Begriffe des mexikanischen Kaisertums und der Weltmarchie in den 'Cartas de Relación' des Hernando Cortés". *Saeculum* 13: 1-34.
- Frankl, Victor. 1962b. "Hernando Cortés y la tradición de las Siete Partidas". *Revista de Historia de América* 53-54: 9-74.
- Frankl, Victor. 1963. "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés". *Cuadernos Hispanoamericanos* 165: 1-40.
- Frankl, Victor. 1966. "Die Cartas de Relación des Hernán Cortés und der Mythos der Wiederkehr des Quetzalcoatl". *Adeva Mitteilungen* 10: 7-17.
- Hernán Cortés, Letters from Mexico*. 1986. Traducción y edición de Anthony Pagden, con una introducción de J. H. Elliott. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Jansen, Maarten. 1997. "La serpiente emplumada y el amanecer de la historia". En *Códices, caciques y comunidades*, edición de Maarten Jansen y Luis Reyes García, 11- 63. Ridderkerk (Países Bajos): Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos AHILA, Cuadernos de Historia Latinoamericana.
- León-Portilla, Miguel. 1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel. 1974. "Quetzalcoatl-Cortés en la conquista de México". *Historia Mexicana* 24 (1): 13-35.
- León-Portilla, Miguel. 2007 [1962]. *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*. Boston: Beacon Press.
- López Austin, Alfredo. 1998 [1973]. *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2015. *The Myth of Quetzalcoatl. Religion, Rulership, and History in the Nahua World*. Traducción de Russ Davidson y Guilhem Olivier, prefacio de David Carrasco, con una nueva introducción del autor. Boulder: University of Colorado Press.
- López de Gómara, Francisco. 1943. *Historia de la conquista de México*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. 2 v. México: Editorial Robredo.
- López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin. 2009. "The Mexica in Tula and Tula in Mexico-Tenochtitlan." En *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Cities Represented Themselves in Architecture and Imagery*, edición de William

- L. Flash y Leonardo López Luján, 384-422. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Nicholson, Henry B. 1957. "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican History". Tesis de doctorado, departamento de Antropología, Harvard University.
- Nicholson, Henry B. 1993. "El tocado real de los tlaxcaltecas". En *La escritura pictográfica en Tlaxcala: dos mil años de experiencia mesoamericana*, edición de Luis Reyes García, 139-68. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nicholson, Henry B. 2001a. *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*. Boulder: University Press of Colorado.
- Nicholson, Henry B. 2001b. *The "Return of Quetzalcoatl": Did It Play a Role in The Conquest of México?* Lancaster (California): Labyrinthos.
- Nicholson, Henry B. 2020. "Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History". *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 211-30. [Publicado originalmente en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire. Paris, 2-9 sept 1976*, vol. VI, 35-47. París: Société des Américanistes, 1979.]
- Olivier, Guilhem. 2007. "Henry B. Nicholson (1925-2007)". *Journal de la Société des américanistes* 93 (2): 153-71. <https://doi.org/10.4000/jsa.8233>
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube."* México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Restall, Matthew. 2018. *When Montezuma Met Cortes: The True Story of the Meeting that Changed History*. Nueva York: Harper Collins.
- Stenzel, Werner. 1980. "Quetzalcoatl von Tula: Die Mythogenese einer postkortesischen Legende". *Zeitschrift für Lateinamerika* 18: 5-91.
- Stenzel, Werner. 1991. *Quetzalcóatl de Tula: mitogénesis de una leyenda postcortesiana*. San Nicolás de los Garza (Nuevo León): Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras.
- Townsend, Camilla. 2003. "Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico". *The American Historical Review* 108 (3): 659-87.

Valeria Bellomia. 2020. *Ascoltare un osso umano. L'omichicahuaztli dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo*. Roma: Edizioni Il Papavero.

Alejandro VÉLIZ RUIZ ESPARZA
Investigador independiente (México)
alex_verl77@hotmail.com

El contacto cultural es uno de los ejes temáticos recurrentes en la historiografía y la arqueología que centran su interés en la interacción ocurrida como efecto de la conquista y de la imposición del sistema colonial español sobre los “nuevos” territorios mesoamericanos. Desde la óptica del mundo occidental, la otredad amerindia quedaría expuesta con su alteridad a través del conjunto de prácticas, creencias y objetos manufacturados a partir de sus propios referentes culturales. Algunos de estos enseres fueron seleccionados y enviados al continente europeo como testimonio material y simbólico de las poblaciones colonizadas.

Para el caso concreto de los instrumentos musicales de origen prehispánico, ya en la primera mitad del siglo xx, Castañeda y Mendoza (1933) se habían dado a la tarea de compilar en su libro *Instrumental precortesiano* algunos de los destinos reservados para albergar instrumentos de percusión localizados en museos y colecciones privadas en México, Estados Unidos y Europa. Así encontramos una interesante pero problemática clasificación de objetos sonoros (y en ocasiones reproducciones de estos instrumentos en materiales varios) encasillados de acuerdo a su tamaño en dos rubros: 1) los grandes percutores (*teponaztli* y *huehuetl*) y 2) los pequeños percutores. En esta última categoría incluyeron cinco tipos de *huehuetl* y “timbales” de barro cocido que en ocasiones pueden asemejarse a vasos sonoros, conchas de tortuga (*ayotl*), piedras sonoras, metalófonos (*tetzilacatl*), raspadores de hueso humano o animal (*omichicahuaztli*), sonajas (*ayacachtli*), cascabeles y palo sonador o bastón-sonaja (*chicahuaztli*). Sobre los raspadores de hueso, conocidos en el ámbito académico como *omichicahuaztli*, Castañeda y Mendoza (1933, 223–27) describen brevemente once ejemplares, uno de ellos clasificado con el número 6, “Ejemplar del museo



etnográfico de Roma”, al cual nos referiremos, junto con otro más, en esta reseña. Este tipo de ludidores de hueso humano son un objeto de estudio que ha generado un ávido interés desde los tiempos de Lumholtz y Hrdlička (1898), pasando por Beyer (1917) hasta nuestros días, como en los casos de Lagunas, Zacarías y Daltabuit (1975), Pereira (2005) y Zalaquett et al. (2020). Valeria Bellomia se suma a esta pléyade de especialistas y toma como propia la labor de estudiar los ludidores de hueso dentro de su libro *Ascoltare un osso umano. L'omichicahuaztli dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo*.

En esta obra, la autora nos muestra los resultados sobre un estudio de caso centrado en dos instrumentos de hueso humano¹ de origen mesoamericano localizados en el Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini” de Roma. Dentro de este recinto, la sala de las Américas alberga una vitrina donde estos dos huesos son expuestos en la sección dedicada al sacrificio humano bajo el rubro de instrumentos musicales (p. 33). Estas condiciones museísticas brindan no sólo un orden expositivo, sino que intrínsecamente cargan de significado a este tipo de objetos y conducen al público a realizar una recepción específica.

Bellomia se cuestiona, como uno de sus puntos de interés, la pertinencia de exponer bajo estas circunstancias a los dos artefactos sonoros del Museo Luigi Pigorini. Para proponer alternativas, aborda inicialmente la idea de estudiar la “biografía” cultural que se puede escudriñar tras estos ludidores de hueso. Además, se interesa por su manufactura, posibles funciones en tiempos prehispánicos y, claro está, los sonidos que actualmente se pueden reproducir tras su intervención, proceso que implicó ponderar en todo momento la salvaguarda e integridad de estos bienes patrimoniales.

¹ Los *omichicahuaztli* estudiados por Bellomia están inventariados en el Museo Pigorini con los números MNPE 4209 y MNPE 15395/G (p. 129). El primero de éstos es un fémur derecho masculino que se caracteriza por estar cubierto (en la cabeza femoral) con material resinoso que funcionó como adhesivo para el diseño de un peculiar mosaico de obsidiana y *Spondylus princeps* (p. 138). Adicionalmente, cuenta con una perforación (próxima a lo que corresponde con el margen distal) de la cual pendía una cadena de metal (seguramente colocada en tiempos coloniales) que contenía una concha del tipo *Oliva Julieta* (p. 142). Apunta la autora que este objeto se empleó para frotar la superficie dentada y hacer sonar al instrumento óseo. El segundo hueso, ahora un fémur izquierdo femenino, se hace acompañar de un peroné izquierdo, pieza que al parecer funcionaba como implemento para ludir al *omichicahuaztli* (p. 129–30). Cabe señalar que el origen del raspador de hueso MNPE 4209 fue ubicado en la región mixteca del señorío de Tututepec, Oaxaca, mientras que el MNPE 15395/G tal vez perteneció al área quiché (p. 141–48).

Desde una mirada original que podríamos estimar como caleidoscópica, Bellomia explora el entrecruce de disciplinas y no vacila en desplazarse desde la arqueología hacia la antropología, etnohistoria y análisis de léxico en lengua náhuatl. A lo largo de su texto, sus preguntas van abriendo camino hacia los pilares argumentativos que se sustentarán en dos subcampos disciplinares, mismos que la conducen a reelaborar nuevos modos de abordar el estudio de los ludidores de hueso, a saber, arqueomúsica y arqueoacústica.

Al elegir trabajar desde la arqueología musical, paleo-organología o arqueomusicología, se vuelve central para la autora reflexionar sobre el fenómeno de la música en las sociedades del pasado, lo cual la lleva a afrontar diversos retos para aproximarse a la materialidad de los instrumentos y prácticas musicales en el área mesoamericana. De tal manera que el camino adoptado por Bellomia es el de la reconstrucción musical y la experimentación con el diseño de una réplica² y con el objeto arqueológico-museístico. Si bien la autora logra desde la arqueomúsica obtener datos relevantes al experimentar con dicha réplica, también le permite revalorar los artefactos excavados con énfasis en su materialidad, por lo tanto, esta obra “no se refiere a una teorización [sobre la] ‘historia de la música antigua’, más bien a un proceso de estudio y análisis material de los objetos de procedencia arqueológica que atestiguan las prácticas musicales en las sociedades del pasado” (p. 43).³

Para evitar caer en las categorías evolucionistas que estudian la música desde la arbitraria dicotomía entre cultura superior e inferior, la autora (p. 46–48) se interesa en el modelo de Dale Olsen y lo aplica al estudio de los raspadores de hueso. Derivado de esta perspectiva, Bellomia acude a los cuatro procesos de investigación que propone Olsen: 1) arqueomusicológico, 2) historiográfico, 3) músico-iconológico y 4) analogía etnográfica. Todo ello implicó aproximarse a los *omichicahuaztli* desde un enfoque interdisciplinario, que, a su vez, la llevó a cruzar fronteras desde el Museo

² La réplica se fabricó con base en uno de los *omichicahuaztli* (MNPE 4209) del Museo Pigorini con la intención de producir y grabar una serie de sonidos que permitiesen comprender parte del comportamiento y potencial sonoro del artefacto-réplica sin dañar al objeto museístico. Por lo tanto, se recurrió a la técnica de impresión en 3D para replicar en yeso polimérico al raspador de hueso original (p. 158).

³ *non si tratta di una teorica ‘storia della musica antica’, ma di un processo di studio e di analisi materiale degli oggetti di provenienza archeologica che testimoniano le pratiche musicali nelle società del passato.* Traducción de Jorge Gil Albarrán.

Luigi Pigorini en Italia hacia el Departamento de Biología Cognitiva de la Universidad de Viena y el Museo Nacional de Antropología en México. En lo relativo a la arqueoacústica, haremos una mención más adelante, pues es uno de los derroteros más fructíferos que vale la pena examinar en el texto de Bellomia a partir del proceso de experimentación directa con los *omichicahuaztli*.

Respecto a la introducción de algunas ideas sobre la antropología de los sentidos a través de autores como David Le Breton, Constance Classen y David Howes, no es fortuita la impronta que esta línea de investigación ha dejado en parte del tratamiento dado a los instrumentos musicales, así como en la selección de conceptos sobre el fenómeno sonoro y en general en los resultados cosechados en la obra de Bellomia. Bajo esta misma perspectiva, se logra entrever la eficacia de la antropología del sonido para cuestionarse sobre un objeto de estudio tan peculiar como lo es la capacidad sonora de los dos ludidores de hueso expuestos en el Museo Luigi Pigorini. De manera específica, en esta investigación se emplea el modelo occidental de los cinco sentidos como punto de referencia sobre la percepción sensorial: “Por mucho que ahora sea cuestionable trabajar en función de la clara diferenciación entre los cinco sentidos, por el momento hemos decidido enfocarnos en la audición, al adoptar la subdivisión clásica occidental de la capacidad perceptiva del cuerpo humano sólo con fines de estudio (p. 50)”.⁴

Este sistema de los sentidos le permite a Bellomia pensar en la multisensorialidad como cualidad perceptiva que sucede en una atmósfera general y de interacción sensitiva, donde el acto de la escucha es tratado como un proceso que, si bien tiene una carga física e individual, también depende de la época y cultura a la que se haga referencia (p. 50, 53). Sin embargo, es relevante marcar que la antropología y la historia de los sentidos buscan cuestionar dicho modelo occidental, que, sin el debido tratamiento, nubla la comprensión sobre las percepciones y sistemas sensoriales de la otredad. Una deuda que, advertimos, la autora abordará en trabajos posteriores.

Por otra parte, de acuerdo a su estructura, esta obra se encuentra dividida en cuatro capítulos que se acompañan de un admirable prefacio escrito por Alessandro Lupo y un equilibrado epílogo bajo la autoría de Davide

⁴ *Per quanto sia discutibile ormai lavorare sulla base della distinzione netta fra i cinque sensi, per il momento abbiamo deciso di concentrarci sull'udito, adottando la classica suddivisione occidentale delle capacità percettive del corpo umano solo ai fini di studio.* Traducción de Jorge Gil Albarrán.

Domenici. Además, cuenta con un interesante índice de archivos de audio con código QR sobre las grabaciones que la autora y su equipo de trabajo realizaron en la etapa de registro sonoro y experimentación directa, tanto con los dos ludidores originales de hueso humano como con la réplica diseñada *ex profeso* para esta investigación. De igual forma, en el Apéndice podemos observar una rica compilación de fotografías, algunas veces de Bellomia y unas más correspondientes a otros autores que, en suma, integran un nutrido registro visual que funciona como recurso que da soporte a la labor emprendida por la autora.

Dentro del primer capítulo llamado “L’*omichicahuaztli* mesoamericano: quadro storico-archeologico”, la autora aborda las fuentes coloniales de las que disponía para dar cuenta de algunos contextos y posibles formas de usar los *omichicahuaztli*. Tal es el caso de las obras de fray Diego Durán (2006 [1867–80], 2) y Hernando de Alvarado Tezozómoc (1943 [1598]), entre otras. Bellomia acude con una visión prudente, pero con un carácter de fascinación, ante una referencia de Durán (2006 [1867–80], 2: 154) sobre los *omichicahuaztli*:

En acabando el canto, daban todos muchas palmadas al son del atambor, y luego tomaban unos huesos que tienen hechos unos dientecillos a manera de escalerillas y bailaban al son de aquellos huesos, raspando por aquellos escaloncillos otros huesezuelos, lo cual no carece hoy en día de alguna superstición, pues los usan el día de sus bailes todavía.

La escena explicada por el fraile dominico proporciona a la autora una guía valiosa, con datos singulares del Altiplano Central, a veces con lo que parecen ser silencios intencionales y no exenta de una serie de interrogantes.⁵ Con todo ello, se inclina a recuperar y revisar en forma detallada la tesis más socorrida, para el caso nahua, sobre el significado y función de los *omichicahuaztli* entendidos como huesos dentados para ser ludidos en contextos ceremoniales con carácter fúnebre y dedicados a guerreros muertos en batalla. Estos argumentos los enriquece añadiendo nuevos elementos a la discusión emanados del interesante documento colonial del área mixteca estudiado por Domenici: *Descrittione dell’India occiden-*

⁵ Bajo este tenor, Bellomia reconoce la diferencia entre el horizonte de ambos cronistas y los posibles, así como distantes, contextos culturales y geográficos atribuidos a los dos huesos que conforman su estudio de caso; lo que no deja de ser problemático y le plantea todo un reto al momento de la interpretación y entrecruce de datos.

tale chiamata il mondo novo (p. 65–66). Adicionalmente, en este capítulo encontramos referencias a los datos arqueológicos, iconografía, casos etnográficos, una propuesta sobre la “vida” social del material óseo en Mesoamérica. El capítulo cierra con algunas puntualizaciones sobre los significados de aquellos *omichicahuaztli* arqueológicos (y réplicas en materiales varios como el basalto y la piedra verde) que no tienen marcas de uso, es decir, le interesa explicar los “usos no sonoros” de este tipo de instrumentos.

El segundo capítulo, “Tecniche di analisi acustica: fra conservazione e valorizzazione”, es el punto cardinal en la investigación de Bellomia, pues es aquí que la arqueoacústica la dota de las herramientas metodológicas para la experimentación directa con los *omichicahuaztli*. Previo a explorar esta fructífera veta de trabajo, la autora obtuvo una serie de resultados de carácter antropométrico a través del análisis morfológico y morfométrico,⁶ así como tafonómico para identificar las huellas de uso que incluyen datos sobre la manufactura del raspador de hueso e incluso el desgaste por frotamiento. También se prestó atención al análisis histórico-arqueológico, se realizó la revisión de algunos documentos coloniales que permitieron reconstruir los avatares de estos huesos y se planteó una propuesta de carácter “arqueo-sensorial”.

La iniciativa para realizar los registros sonoros implicó la vinculación de investigadores italianos, así como de funcionarios del Museo Luigi Pigorini. Las grabaciones de los dos *omichicahuaztli* originales fueron realizadas en el Laboratorio de Bioarqueología del mismo museo y de este proceso se obtuvo una de las dos fases del registro sonoro. De forma complementaria, se realizó un segundo momento de grabación en el Departamento de Biología Cognitiva de la Universidad de Viena, pero con la réplica elaborada a partir de uno de los ludidores de hueso resguardado en el Museo Pigorini.

Al observar uno de los espectogramas obtenidos en la segunda fase de grabación, Bellomia notó que: “En comparación con los picos de otras muescas que no perforan la cavidad ósea, da como resultado que el sonido generado en correspondencia con los orificios casi siempre aumenta en intensidad directamente proporcional a la profundidad y a la amplitud del

⁶ Los datos para el análisis paleogenético, por su carácter invasivo, fueron tomados a través de una muestra del fémur MNPE 15395/G. La información parece arrojar resultados polémicos sobre el posible fechamiento prehispánico del artefacto museístico, colocándolo probablemente como un objeto de fabricación en tiempos coloniales tardíos. Sin embargo, la información recopilada es de un claro interés científico (p. 132–33).

orificio” (p. 164).⁷ Este hallazgo la llevó a plantear que las perforaciones que, cada cuatro muescas, posee el raspador de hueso tienen el efecto de conectar con el canal medular que sirve como cámara de resonancia, misma que funciona como un amplificador de sonido. Esta regularidad de perforaciones en las muescas genera un patrón bien definido (*pattern ben definito*), mismo que podría interpretarse como resultado de una intencionalidad organológica.

Dentro de su tercer capítulo, “Un confronto col Messico: gli *omichicahuaztli* del Museo Nacional de Antropología”, la autora da un giro a su estudio de caso, toma distancia y se adentra a presentar algunos resultados preliminares, así como una primera etapa de trabajo emprendida por un equipo de investigadores desde México al que se incorporaría Bellomia. El proyecto “Estudio interdisciplinario de idiófonos ludidos (*omichicahuaztli*) procedentes de las excavaciones de Teotenango, Estado de México” estuvo bajo la coordinación de Francisca Zalaquett con las colaboraciones de Josefina Bautista, Alejandro Véliz, Valeria Bellomia y Dulce Espino.⁸ El espacio de trabajo colaborativo se concentró primordialmente en la Osteoteca de la Dirección de Antropología Física del INAH ubicada en el Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México. De manera complementaria se visitó la zona arqueológica de Teotenango y el museo de sitio “Dr. Román Piña Chan”, en el municipio de Tenango del Valle, Estado de México.

La muestra de huesos ranurados fue identificada con sus contextos arqueológicos procedentes del sitio de Teotenango, mayoritariamente asociados a entierros colectivos. Asimismo, con auxilio de la antropología física se realizó una primera selección de material óseo que incluyó fémures, tibias, húmeros, peronés, cúbitos y radios. En una segunda etapa de selección se consideraron aquellos huesos que por sus características morfológicas pudiesen ser ludidos para explorar sus posibilidades sonoras. De ahí se partió hacia una compleja etapa de estudio que implicó el análisis acústico y revisión del léxico en lengua matlatzinca, ya que la muestra ósea correspondía espacial y temporalmente al periodo de ocupación de este grupo étnico en la zona de Teotenango. La obtención y el procesamiento de datos preliminares sobre el comportamiento acústico de esta muestra

⁷ *Da un confronto con i picchi delle altre tacche non perforanti la cavità ossea, è emerso che il suono generato in corrispondenza dei fori cresce di intensità quasi sempre in maniera direttamente proporzionale alla profondità e all'ampiezza del foroal.* Traducción de Jorge Gil Albarrán.

⁸ Los resultados de esta investigación interdisciplinaria pueden consultarse en Zalaquett et al. 2020.

de ludidores de hueso humano permitieron a Bellomia realizar comparaciones y comprender las valorizaciones que desde la investigación y la conservación museística se siguen en el caso de Italia y México.

En el último capítulo, “Suoni in mostra: nuovi spazi di riflessione” podemos apreciar una etapa de síntesis que deja ver al lector el punto de partida y arribo de Bellomia, es decir, el museo. Dentro de este apartado, la autora nos relata la importancia de construir vínculos entre la investigación (con los objetos resguardados en los museos) y la labor de diseñar y montar exposiciones, acciones que no son neutrales y dejan entrever las intenciones de los actores involucrados en estos procesos y las negociaciones en torno a los patrimonios museísticos (p. 218–19). Ciertamente es que los referentes institucionalizados para presentar los *omichicahuaztli* en los casos de Italia y México parten de sus propias agendas de trabajo y los públicos pueden acercarse a las exposiciones sobre Mesoamérica desde intereses propios. Sin embargo, la relevancia de incorporar nuevas estrategias museísticas, donde se brinde cabida a las experiencias multisensoriales, puede generar efectos satisfactorios para las audiencias contemporáneas:

El [estudio de] caso de los *omichicahuaztli* sólo es un ejemplo de cómo el museo puede hacer que sus salas sean menos silenciosas, enriqueciendo de nuevos contenidos el recorrido de las visitas y, al mismo tiempo, complacer las exigencias sensoriales del público actual, empujándolo a reconocer las bases culturales de la percepción, por medio de la experimentación directa de uno mismo (p. 227–28).⁹

Bellomia complementa este capítulo reiterando la importancia de trabajar con los instrumentos originales y la réplica dentro de una reflexión sobre la “autenticidad” de los sonidos registrados a través de las etapas de grabación. De igual manera, regresa a la discusión sobre la relevancia de diseñar estudios interdisciplinarios y priorizar el diálogo entre diversos campos del conocimiento. En este mismo tenor, integra una serie de reflexiones en torno a las posibilidades de emplear estudios arqueológicos y etnográficos en forma cautelosa para estimular la labor de investigación sobre instrumentos como el *omichicahuaztli*. De manera complementaria, la autora repasa brevemente el papel de la etnomusicología en las inves-

⁹ *Il caso degli omichicahuaztli non è che un esempio di come il museo possa rendere meno silenziose le sue sale, arricchendo di contenuti nuovi il percorso di visita e, allo stesso tempo, assecondare le esigenze sensoriali del pubblico attuale, spingendolo a riconoscere le basi culturali della percezione, tramite la sperimentazione diretta su di sé.* Traducción de Jorge Gil Albarrán.

tigaciones realizadas en Italia sobre el fenómeno musical a través de la incorporación de la esfera cultural y los procesos de percepción sensorial.

Finalmente, una de las propuestas que encontramos en el libro *Ascoltare un osso umano* invita a revalorizar al museo como un espacio de reflexión construido para resguardar, coleccionar, clasificar, investigar, educar y exponer una serie de objetos que permitan transitar de un modelo convencional de exhibición a otro interactivo-multisensorial. En el caso de los dos instrumentos musicales estudiados por Bellomia (p. 41, 220–21), se les puede estimar como artefactos limitadamente recontextualizados dentro de un entorno museístico que prioriza a la percepción visual; por lo tanto, estamos ante objetos “exóticos” e inertes dentro de un orden que inhibe la experiencia multisensorial. Valdría la pena preguntarnos ¿por qué apreciar en una vitrina un objeto como el *omichicahuaztli* que fue elaborado, entre otras cosas, para ser escuchado? Tomando como referencia esta interrogante, quisiéramos concluir esta reseña remarcando una de las potencialidades que Bellomia traza en esta investigación: plantear posibles escenarios museísticos que tomen en cuenta, dentro de sus procesos expositivos, a los instrumentos musicales comprendidos como objetos elaborados para ser escuchados y no solo observados.

Referencias

- Alvarado Tezozomoc, Hernando de. 1943 [1598]. *Crónica mexicana*. Edición de Mario Mariscal. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario.
- Beyer, Hermann. 1917. “Una representación auténtica del uso del omichicahuaztli”. *Memorias y Revista de la Sociedad Científica “Antonio Alzate”* 34: 129–36.
- Castañeda, Daniel y Vicente T. Mendoza. 1933. *Instrumental precortesiano*. Vol 1. México: Secretaría de Educación Pública, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- Durán, Diego. 2006 [1867–80]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Ángel María Garibay. 2 vols. México: Porrúa.
- Lagunas Rodríguez, Zaid, María Patricia Zacarías y Magalí Daltabuit. 1975. “Estudio osteológico de los antiguos pobladores de Teotenango”. En *Teotenango, el antiguo lugar de la muralla. Memoria de las excavaciones arqueológicas*, coordinación de Román Piña Chan, 410–63. México: Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo.

- Lumholtz, Carl y Ales Hrdlička. 1898. "Marked Human Bones from a Prehistoric Tarasco Indian Burial Place in the State of Michoacan, Mexico". *Bulletin of the American Museum of Natural History* 10: 61–79.
- Pereira, Grégory. 2005. "The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacán, Mexico". *Latin American Antiquity* 16 (3): 293–312.
- Zalaquett, Francisca, Josefina Bautista, Alejandro Véliz, Valeria Bellomia y Dulce Espino. 2020. "Estudio interdisciplinario de idiófonos ludidos (*omichicahuaztli*) procedentes de las excavaciones de Teotenango, Estado de México". *Indiana* 37 (1): 33–66.

SECCIONES DE *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

Artículos

En esta sección, *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos científicos inéditos, producto de investigación original en torno a la cultura y a la lengua de los pueblos nahuas de ayer y hoy. Los textos incluidos en esta sección se someten al arbitraje de académicos pares, en modalidad de doble ciego, y siguen las perspectivas de la historia, la historiografía, la lingüística, la filología, la arqueología y la etnología, entre otras disciplinas sociales y humanísticas, sin dejar de lado enfoques inter y multidisciplinarios, así como acercamientos que, desde otras disciplinas distintas a las arriba mencionadas, resulten en extremo relevantes para el estudio de la cultura y la lengua de los pueblos nahuas.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

La revista publica, en esta sección, traducciones y estudios críticos sobre documentos históricos en lengua náhuatl, producto de investigación original. Los trabajos aquí contenidos se someten al arbitraje de pares en modalidad de doble ciego. El estudio y la traducción de documentos puede partir y/o combinar los enfoques de la historia, la lingüística, la antropología lingüística, la filología, la crítica literaria y la traductología, entre otros.

Reseñas y comentarios bibliográficos

Se incluyen, en esta sección, valoraciones de los libros más importantes que han aparecido en fechas recientes dentro del campo de estudio que abarca la revista. Las reseñas comprenden una descripción y valoración crítica de las obras; los comentarios son reflexiones en torno a uno o varios libros que no sólo los reseñan, sino también ofrecen una discusión más amplia de las temáticas y problemáticas abordadas en la o las obras analizadas.

NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

- Los artículos de investigación pueden estar redactados en español, inglés o francés; y
- Deben enviarse en archivo de Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

- Las contribuciones incluirán el texto original en lengua náhuatl, con su respectiva traducción y estudio crítico redactados en español; y
- Se enviarán en archivo Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo textos, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Nota: En caso de proyectos de mayor extensión, se recomienda contactar a la editora para exponer las particularidades del caso.

Tanto los artículos como los estudios, paleografías y traducciones de documentos nahuas deben incluir:

- 1) Título del trabajo en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo, si lo hubiera);
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original);
- 3) Síntesis curricular del autor o de los autores, redactada en español en un máximo de 120 palabras (para cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, líneas de investigación, últimos trabajos publicados, ORCID y correo electrónico profesional;
- 3) Resumen del texto en español (máximo 200 palabras), en el que se sugiere incluir el objetivo, la hipótesis (si aplica), metodología y fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación, limita-

- ciones o implicaciones del estudio, así como los principales hallazgos o conclusiones del trabajo;
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 200 palabras);
 - 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés; y
 - 6) Se debe anexar, además, el Formato de declaración de originalidad firmado por el(los) autor(es).

Ilustraciones, tablas y gráficas

- Si el trabajo contiene ilustraciones, tablas o gráficas, éstas se enviarán, para el proceso de evaluación, en un solo archivo de Word (diferente del archivo que incluya el texto), con un peso máximo de 10 MB, que incluya también los respectivos listados de ilustraciones, tablas y gráficas;
- El listado de ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada ilustración:
 - a. Título o breve descripción de la imagen u obra,
 - b. Si aplica, autor o cultura creadora de la obra,
 - c. Si aplica, fecha o periodo de creación de la obra,
 - d. Si aplica, soporte y características físicas (materiales, dimensiones, etcétera),
 - e. Si aplica, lugar donde se encuentra actualmente la obra
 - f. Para fotografías etnográficas, lugar y fecha de la toma fotográfica,
 - g. Autor de la imagen que se publica en *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - h. Si aplica, dueño institucional o individual de la obra reproducida (© ...); o indicar que la obra es de dominio público y su fuente de obtención;
- De ser aceptado el trabajo, las ilustraciones deberán remitirse en archivos separados, en formato TIFF o JPG, con resolución de 300 dpi y con un tamaño mínimo de 15 cm de ancho;
- De ser aceptado el trabajo, si contiene gráficas éstas deben enviarse en archivo Excel o en el software en el que hayan sido generadas para que puedan ser correctamente editadas;
- Es responsabilidad del autor incluir ilustraciones que sean de dominio público o tramitar los derechos de reproducción de éstas, para su publicación en acceso abierto.

Reseñas y comentarios bibliográficos

- Las reseñas y los comentarios bibliográficos pueden estar redactados en español, inglés o francés;
- Deben enviarse en archivo de Word, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; y
- Las reseñas deben tener una extensión de 2 500 a 6 000 palabras; los comentarios tendrán una extensión de 6 000 a 10 000 palabras.

Sistema de referencias

1) En el cuerpo del texto y en las notas a pie de página:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* utiliza un sistema de referencias abreviado, donde las notas a pie de página se reservan para añadir información complementaria cuando ésta resulte estrictamente necesaria;
- Solamente las referencias a documentos se describen en nota a pie de página, indicando el archivo y el fondo de procedencia, así como su clasificación; la información detallada se consignará dentro de la bibliografía final, en un apartado dedicado a los documentos. Ejemplo para citar a pie de página:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- Las referencias a obras publicadas se incluyen dentro del cuerpo del texto entre paréntesis siguiendo el estilo Chicago, es decir, indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y, de ser necesario, las páginas citadas, como en los siguientes ejemplos:

Trabajo de un solo autor (o libro con un editor):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Trabajo con varios volúmenes o libros:

Volúmenes, tomos: (Durán 1995, 2: 19–20)

Libros: (Sahagún 1950–82, lib. II: 27)

Trabajo de dos o tres autores (o libro con varios editores):

(Anders, Jansen y Reyes García 1991)

Trabajo de más de tres autores:

(Houston et al. 2009)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año:

(López Austin 1994a, 1994b)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año, incluyendo números de páginas:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Referencia a varios trabajos:

(Olivier 1993, 42-43; 2015; López Luján 2006)

2) En la bibliografía final:

- Se deben separar las referencias en dos secciones: “Documentos” y “Obras publicadas”;
- Si aparece la sección “Documentos”, ésta es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta de acuerdo con el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1-15v.

- La sección “Obras publicadas” es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente, siguiendo el estilo Chicago autor-año, como en los siguientes ejemplos:

Libro, un autor o sin autor, una o varias ediciones:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest”. En *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edición de Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1550–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: the Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”. Edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltese The Chicago Manual of Style

SECTIONS OF *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL**Articles*

In this section, *Estudios de Cultura Náhuatl* reproduces unpublished scientific works, the result of original research about the language and culture of Nahua-speaking peoples of the past and present. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review, and they follow the perspectives of history, historiography, linguistics, philology, archaeology, and ethnology, among other social and humanistic disciplines, without excluding inter- and multidisciplinary focuses, as well as approaches that, from other than the above-mentioned disciplines, are of particular relevance for the study of the culture and language of Nahua peoples.

Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents

In this section, the journal publishes translations and critical studies of historical documents in the Nahuatl language, the product of original research. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review. The study and translation of documents can be based on and/or combined focuses from history, linguistics, linguistic anthropology, philology, literary criticism, and translation studies, among others.

Book Reviews and Commentaries

Included in this section are reviews of and commentaries on the most important books that have appeared recently in the journal's field of study. The reviews consist of a description and critical assessment of the works; the commentaries are reflections on one or more books that not only review them, but also offer a broader discussion of the subject matter and issues addressed in the work(s) analyzed.

MANUSCRIPT PREPARATION STYLE GUIDE

Articles

- Research articles can be written in Spanish, English, or French; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents

- The contributions will include the original Nahuatl text, with its respective translation and critical study written in Spanish; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Note: In the case of projects that exceed the word limit, contact the editor to discuss the particulars of the case.

Both articles and works for the section “Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents” must include:

- 1) Title of the work in the same language as the complete text, which aptly and concisely describes the content, without exceeding 20 words (including the subtitle, if relevant);
- 2) Translation into Spanish and English of the work’s title (depending on the original language);
- 3) Brief resumé of the author(s) in Spanish not exceeding 120 words (for each author, when more than one). It should include current institutional affiliation and country, academic degree, lines of research, recent publications, ORCID, and professional e-mail;
- 3) Summary of the text in Spanish (maximum 200 words), ideally including the objective, hypothesis (if applicable), methodology, and sources used, originality or value of the research, limitations or implications of the study, and the work’s major discoveries or conclusions;

- 4) English translation of the Spanish summary (maximum 200 words);
- 5) Five to eight keywords in Spanish and in English; and
- 6) Attachment of the Declaration of originality form signed by the author(s).

Illustrations, Tables, and Charts

- If the work contains illustrations, tables, or charts, these will be sent for the evaluation process in a single Word file (separate from the text) that weighs less than 10 MB, which also includes the respective list of illustrations, tables, and charts;
- The list of illustrations must include the following information for each illustration:
 - i. Title or brief description of the image or work,
 - j. If applicable, artist or culture that created the work,
 - k. If applicable, date or period of work,
 - l. If applicable, media and physical characteristics (materials, dimensions, etc.),
 - m. If applicable, place where the work is currently located,
 - n. For ethnographic photos, place and date of photographic image,
 - o. Maker of the image published in *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - p. If applicable, institution or individual holding copyright to the reproduced image (© . . .); or indicate that the work is in the public domain and its source;
- If the work is accepted, the illustrations must be sent in separate TIFF or JPG files with a 300-DPI resolution and a minimum size of 15x15 cm;
- If the work is accepted, if it contains charts, they must be sent in an Excel file or in the software used to generate them so they can be properly edited;
- It is the author's responsibility to include illustrations that are in the public domain or to secure the copyright to reproduce the images in an open-access publication.

Book Reviews and Commentaries

- The book reviews and commentaries can be written in Spanish, English, or French;
- They must be sent in a Word document file, doubled-spaced in Times New Roman at 12 points; and
- Reviews must be between 2,500 to 6,000 words; commentaries from 6,000 to 10,000 words.

Reference System:

1) In the body of the text and in the footnotes:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* uses the abbreviated reference system, where footnotes are reserved for adding strictly necessary complementary information;
- Only references to documents are described in footnotes, indicating the archive and collection of the source, and its classification; the detailed information will be given in the final bibliography, in a section on documents. An example for citing a document in a footnote:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r–15v.

- References to published works are included in the body of the text in parentheses following the Chicago Manual of Style (Chicago style author-year), indicating the author's last name, year of publication, and if necessary, the pages cited, as in the following examples:

Work by a single author (or edited book):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Work with multiple volumes or books:

Volumes: (Durán 1995, 2: 19–20)

Books: (Sahagún 1950–82, bk. II: 27)

Work by two or three authors (or book with various editors):

(Anders, Jansen and Reyes García 1991)

Work by more than three authors:

(Houston et al. 2009)

Multiple works by the same author/editor, same year:

(López Austin 1994a, 1994b)

Works by the same author/editor, same year, including page numbers:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Reference to multiple works:

(Olivier 1993, 42–43; 2015; López Luján 2006)

2) In the final bibliography:

- References must be separated into two sections: “Documents” and “Publications”;
- If the “Documents” section appears, it goes at the beginning of the bibliography and the information is given as in the following example:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1–15v.

- The “Publications” section follows and must be in alphabetical order, following the Chicago author-year style (The Chicago Manual of Style), as in the following examples:

Book, one author or no author, one or more editions:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edited by Ferdinand Anders, Maarten Jansen, and Luis Reyes García. Graz, Madrid, Mexico City: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France.

Book, various authors (all surnames are included; do not use “et al.” in the bibliography):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, and Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness: A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Coordinated or edited book:

López Luján, Leonardo, and Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. Mexico City: El Colegio Nacional.

Chapter in a book:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” In *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edited by Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Works by the same author, published in the same year (the work cited first in the body of the text goes first):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Translated works or sources cited with editors:

Sahagún, Bernardino de. 1557–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Master’s thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle.” Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see *The Chicago Manual of Style*.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apearse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

De los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Gestionan la recepción, la evaluación y, en su caso, la publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.

- Son los responsables finales de decidir cuáles de los trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Esto lo determinan tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.
- Recurren a un programa antiplagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso. Véase la Política antiplagio.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted. See the Antiplagiarism Policy.
- They are committed to guaranteeing impartiality and confidentiality in the double-blind peer review process.
- The editors seek the opinions of experts in the field of the article submitted. For the peer review, they invite two scholars of known prestige, from national or international institutions. In the event of a discrepancy in evaluations, the editors will request a third review.
- They seek to avoid, or where appropriate, to solve conflicts of interest that might arise in the process of evaluating submissions.
- They keep the authors informed of the decisions related to the editorial process of the submissions.
- They are committed to maintaining confidentiality of the submissions, the names of the authors, and the reviewers. In no case will they release the submission, or will they use it without the author's prior written permission. Only the editorial team and the reviewers have access to the submissions received.
- They are committed to publishing corrections, clarifications, retractions, and apologies should the need arise.

The Authors

- The submission of a manuscript implies acceptance of the journal's policies and the present code of ethics.
- The authors will guarantee that their work is the result of original, unpublished research and that the data used in it has been ethically

obtained. Consequently, any work that incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication (that essentially describes the same research with minor changes already published in other work[s] or in the process of publication), manipulation of references, incorrect attributions of authorship, the deliberate omission of references or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission will not be considered for publication.

- They will cite the authorship and source of all illustrations, tables, and charts in their submissions and they must have the corresponding reproduction permissions.
- They will guarantee in writing that their submissions have not been published before, nor are they in the process of appearing in another publication.
- They will inform the editors of any conflict of interest or situation of any other nature that might influence the results of the evaluation of their submissions.
- For the publication of their submission, authors will strictly follow the manuscript preparation style guide defined by the journal.
- They will address the requests for corrections and/or the inclusion of additional material indicated by the editors within the stipulated time frames.
- When they receive notification that their manuscripts will be published, they must provide the journal with the corresponding reproduction copyrights.
- They can republish their work after having their article published in the journal, but they must always stipulate that the original version was published in *Estudios de Cultura Náhuatl*, specifying the year and volume.
- The authors who submit their work for possible publication in the journal agree to adhere to the present code of ethics.

The Reviewers

- The reviewers are qualified specialists in the subject matter addressed in the submissions for possible publication. Their opinions contribute to helping the editors make decisions concerning the relevance of the submissions to the publication.

- They inform the editors if there is any conflict of interest in relation to the submission they are evaluating.
- They must review the submission with impartiality and academic rigor, express their opinions in a framework of respect and constructive comments in their assessments.
- They produce reasoned reviews, taking into consideration, among others, the following aspects:
 - Unpublished, scientific quality of the research;
 - Relevance of subject matter for the journal and the submission's originality;
 - Quality and consistency of the argumentation;
 - Clarity and coherence of its structure and writing; and
 - Use of relevant, up-to-date sources and bibliography.
- They notify the editors, in the event of the certainty or suspicion, that the reviewed manuscript incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicate publication, deliberate omission of references, or any other unethical practice.
- They will respect the time limits established by the journal to submit their evaluations.
- They are committed to not divulge or use for any purpose the works that they receive for evaluation or the information contained in them.
- They must adhere to the present code of ethics.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 62

JULIO-DICIEMBRE 2021

HOMENAJE A VÍCTOR MANUEL CASTILLO FARRERAS

- ALFREDO LÓPEZ AUSTIN** Obituario
- SALVADOR RUEDA** Víctor M. Castillo Farreras. Recapacitar y profundizar en la historia
- GUILHEM OLIVIER** Bibliografía de Víctor Manuel Castillo Farreras

ARTÍCULOS

- ALBERT DAVLETSHIN** Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletreos
- ELENA MAZZETTO** Pelo de coyote y flecha de pedernal. Transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar
- FIONA PUGLIESE** Nuevas reflexiones sobre el proceso de fusión de los dioses mexicas: Chalchiuhtlicue, un estudio de caso
- HARPER DINE** Floral Paradise between Pages. Analyzing Botanical Decorations in the *Florentine Codex*
- ARGELIA SEGOVIA LIGA** Dos intelectuales nahuas y la Constitución española de 1812. Soberanía popular y participación política indígena en la Ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

- BÉRÉNICE GAILLEMIN** Traducción de la *Doctrina cristiana* en imágenes y en lengua náhuatl de Felipe de Santiago y Cruz (1719)
- LIBRADO SILVA GALEANA**
IGNACIO SILVA CRUZ Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562. Segunda parte

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- RODRIGO MARTÍNEZ BARACS** La práctica social de los nahuas expresada en su lengua. Sobre Víctor Manuel Castillo Farreras. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*
- KARL A. TAUBE** Vera Tiesler and Andrew K. Scherer, eds. *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*
- LOUISE M. BURKHART** Lisa Sousa. *The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*
- ANDREA MARTÍNEZ BARACS** Stefan Heep. *How Did the "White" God Come to Mexico? Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl*
- ALEJANDRO VÉLIZ**
RUIZ ESPARZA Valeria Bellomia. *Ascoltare un osso umano. Lomichicahuaztli dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo*

Portada: *Códice Florentino*, Ms. Med. Palat. 218, libro 2, f. 159v y 164r (detalles). Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiC. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

